اریک کوراوسکی*

نه فلسفه، نه الهیات:

خاستگاه (Origin) در نخستین اندیشه‌های هایدگر

ترجمه : یوسف بشارتی

جاجرود، روستای نیکنام ده ، آبان ماه ۱۴۰۴

https://doi.org/۱۰.۱۵۱۵/opth-۲۰۲۰-۰۱۵۹
دریافت: ۱ مارس ۲۰۲۱؛ پذیرش: ۱۹ مه ۲۰۲۱

چکیده:

«خاستگاه»، یکی از مهم‌ترین مفاهیم مارتین هایدگر پس از سال ۱۹۳۴، پیوندی تنگاتنگ با اندیشیدن بودن-سرگذشتیک و آن نوع ویژهٔ الوهیتی دارد که این اندیشیدن بدان اشاره می‌کند. اما مفهوم خاستگاه پیش از آن، در درس‌گفتارهای آغازین هایدگر در فرایبورگ (بین سال‌های ۱۹۱۹ و ۱۹۲۳) پدیدار می‌شود و بدین ترتیب در میان بنیادهای اندیشهٔ اولیهٔ او جای می‌گیرد. این مقاله استدلال می‌کند که طرح هستی‌شناسی بنیادین هایدگر از همین مفهوم اولیهٔ خاستگاه برمی‌خیزد و راه را برای شکوفایی آن در اندیشهٔ متأخرش هموار می‌سازد. بر این باورم که توجه به مفهوم اولیهٔ خاستگاه در اندیشهٔ هایدگر، ویژگی منحصربه‌فردی از تفکر او را آشکار می‌سازد؛ یعنی، عنصری از دین‌ورزی اصیل که در چارچوب فلسفه و الهیات، هر دو، فهم‌ناپذیر است. بنابراین، هستی‌شناسی بنیادین را نه همچون طرحی استعلایی که دربرگیرندهٔ نسخه‌ای الهیات‌زدوده از مسیحیت آغازین است، بلکه باید به‌مثابهٔ کوششی برای اندیشیدن به حقیقتِ خاستگاه تلقی کرد که زمینه‌ساز دین‌ورزی اصیل در اندیشهٔ متأخر هایدگر می‌شود. در پرتو این نگاه، معنایی یگانه از الوهیت در بطن درس‌گفتارهای هایدگر بین سال‌های ۱۹۱۹ و ۱۹۲۵ نهفته است؛ معنایی که تنها از طریق سه‌گانهٔ معنایی هایدگر (تحقق‌بخشی-نسبت-محتوا) قابل‌فهم است.

کلیدواژه‌ها: خاستگاه، هستی‌شناسی بنیادین، حقیقت وجود، مسیحیت آغازین، ارسطو، لوتر، زمان‌مندی

* Corresponding author: Erik Kuravsky, Department of Philosophy, Tel Aviv University, Tel Aviv, Israel, e-mail: erikkuravsky@gmail.com

نوشته‌های داخل پرانتز در پانویس ها از مترجم است.

۱. مقدمه

آنچه در جوار خاستگاه سکنا دارد، به‌دشواری آن مکان را وامی‌نهد.
(ف. هولدرلین، سفر)

از دیرباز چنین دریافته‌اند که مفهوم «خاستگاه» (Ursprung)، که «جهش آغازین» (Ur-sprung) نیز ترجمه شده، در اندیشهٔ «متأخر» مارتین هایدگر نقشی کلیدی ایفا می‌کند. خوانش هایدگر از هولدرلین در سال‌های ۱۹۳۴-۱۹۳۵، کتاب درآمد هایی به فلسفه (از ارآیگنیس) و تفکر که بین سال‌های ۱۹۳۶ و ۱۹۴۰ نوشته شده‌اند، همگی «خاستگاه» را مستقیماً به حقیقت «وجود» (Seyn) و زمان‌مندیِ نوسان آن، یعنی به درون‌مایهٔ اصلی اندیشهٔ هایدگر، پیوند می‌زنند. بی‌گمان، در این آثار متأخر، این حس فراگیر است که هدف فلسفه از معنایی هنوز تحقق‌نیافته از الوهیت جدایی‌ناپذیر است. به‌هرحال، کل دریافت هایدگر از تاریخِ وجود (Beyng)، آن‌گونه که در این متون متأخر پرورش یافته، می‌تواند به نزدیکی انسان به «آخرین خدا»[۱] مربوط دانسته شود. از نظر هایدگر متأخر، «خاستگاه» نه به معنای خاستگاه دازاین، بلکه به معنای تعلق تمام خاستن‌ها به «وجود» (Beyng) است؛ بر این اساس، آغازِ نخستینِ فلسفه همچون رویدادی بنیادین نشئت می‌گیرد که از طریق آن، جنبشی محاسبه‌ناپذیر در تاریخ به سوی خاستگاهِ خویش به پیش رانده می‌شود؛ خاستگاهی که به‌طرزی متناقض آینده‌نگر است و از این رو می‌تواند همچون «آغازی دیگر» تحقق یابد. پس در این متون متأخر، آینده‌نگریِ خاستگاه به نوید، یا بهتر بگوییم، به امکانِ تحققِ غیرغایت‌شناسانهٔ آن چیزی اشاره دارد که در انسان ذاتی‌ترین است: یعنی پناه‌دادن به حقیقتِ هستی (Beyng) و رویارویی با آخرین خدا. افزون بر این، هایدگر آشکارا «خاستگاه» را، در مقام جهش آغازین (Ur-sprung)، با «هستی» (Beyng) به‌مثابهٔ بنیانِ خدایان[۲] یکی می‌داند.

در برابر این دیدگاه پیچیده در آثار متأخر هایدگر، از نظر بیشتر پژوهشگران، هستی‌شناسی بنیادینِ اولیهٔ او از هرگونه پرابلماتیک (مسئله‌مندی) دینی به‌دور به نظر می‌رسد. در واقع، در درس‌گفتارهای دههٔ ۱۹۲۰، الهیات صرفاً یکی دیگر از علوم ایجابی است — پدیده‌ای اُنتیک[۳] و ویژه — حال آنکه گفته می‌شود فلسفه بنا به تعریف، الحادی[۴] است. گرچه هستی‌شناسی هایدگر چندین اصطلاح را به کار می‌برد که به‌طور سنتی با مسئله‌مندی دینیِ رستگاری‌شناسی (soteriology) پیوند دارند (مانند «سقوط» یا «تباهی» دازاین)، این اصطلاحات به‌صراحت از حوزهٔ اخلاق و ارزش‌شناسی جدا شده و در نتیجه ظاهراً «الهیات‌زدوده»[۵] شده‌اند.

---

۱. Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), ۲۳۰.(برگردان شده به پارسی: درآمدهایی به فلسفه از ارآیگنیس، بشارتی، یوسف)

۲. Heidegger, Besinnung, ۲۵۵.(برگردان شده به پارسی: درنگش، بشارتی، یوسف)

۳. هایدگر الهیات را این‌گونه در سخنرانی‌ای که در سال ۱۹۲۷ در توبینگن با عنوان «پدیدارشناسی و الهیات» ایراد کرد و در جلد ۸۰ مجموعه آثارش منتشر شد، تعریف می‌کند.(این کتاب نیز توسط مترجم در حال برگردان به پارسی است)

٤. «فلسفه باید در پرسشگری رادیکال و خودبنیادش، به‌لحاظ اصولی، الحادی (a-theistisch) باشد.»

Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, ۱۹۷.(برگردان شده به پارسی، بشارتی، یوسف)

۵. منابع الهیاتی اندیشهٔ اولیهٔ هایدگر به‌طور موجز در Wolfe, Heidegger's Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work ارائه شده است. برای نمونهٔ اخیر از بررسی الهیات‌زدایی هایدگر از اصطلاحات دینی، نک. به

Coyne, Heidegger's Confessions: The Remains of Saint Augustine in 'Being and Time' and Beyond.

دست‌کم اگر هستی‌شناسی بنیادین هایدگر را طرحی استعلایی و سکولار بدانیم، چنین به نظر می‌رسد. در این مقاله، بر آنم تا نادرستی هر دو فرض را اثبات کنم؛ نه اندیشهٔ اولیهٔ هایدگر از آن حس دین‌ورزی اصیل که در آثار متأخرش شکوفا می‌شود، جدایی‌پذیر است و نه اصطلاحاتی که به امکان چنین دین‌ورزی‌ای اشاره دارند، در واقع به الهیات تعلق دارند. بلکه انگیزهٔ هایدگر در پسِ تکوین هستی‌شناسی بنیادین، معطوف به مفهوم‌پردازیِ «خاستگاهِ» حیات و معنای ویژه‌ای از حقیقت الهی است که با آن همراه است. برای نشان دادن این موضوع، به خاستگاهِ مفهومِ «خاستگاه» خواهم پرداخت؛ نخست آن‌گونه که در اولین درس‌گفتارهای هایدگر در فرایبورگ مورد بحث قرار گرفت و سپس در سال‌های تکوین طرح هستی‌شناختی او، پس از رویگردانی هایدگر از مسیحیت آغازین به سوی ارسطو. استدلال من این است که گفتمان هایدگر دربارهٔ خاستگاه در این سال‌های تکوین، بر وجود معنای ویژه‌ای از حقیقت دلالت دارد که هم برای فلسفه و هم برای الهیات ناشناخته است.

شایان ذکر است که هایدگرِ جوان، تمایز امیل لاسک میان نوع فرعی حقیقت به‌مثابهٔ صحتِ حکم و مفهوم اصیل‌ترِ حقیقتِ خودِ ابژه را می‌پذیرد. از نظر لاسک، معرفت ایجابی، حقیقت به معنای اصیل کلمه نیست، بلکه صرفاً صحتِ حکم است.[6] این تمایز به هایدگر کمک می‌کند تا میان مفهوم سنتی حقیقت به‌مثابهٔ صحت و مفهوم یونانی a-letheia (ناپوشیدگی)، که از زمان هستی و زمان در اندیشهٔ او محوری می‌شود، تمایز قائل شود.[7] یعنی یک موجود، پیش از هر گزاره صحیحی دربارهٔ آن، نخست باید به‌مثابهٔ آنچه هست، نامکشوف شود. هایدگر در هستی و زمان می‌نویسد، حقیقت پدیدارشناختی «گشودگیِ بودن» است.[8] این معنا از حقیقت به‌مثابهٔ «پرده‌برداری» و «گشودن»، آن‌گونه که نشان خواهم داد، در نخستین ایده‌ها دربارهٔ تحقق‌بخشی پدیدارها پیش‌بینی شده بود — پدیدارها از طریق تحقق‌بخشیِ حیات، به‌مثابهٔ آنچه هستند گشوده می‌شوند. با این حال، خواهیم دید که خودِ تحقق‌بخشی می‌تواند کمابیش اصیل باشد و در نتیجه، معیاری برای کیفیتِ خودِ گشودگی فرض می‌شود که برحسب «آنچه» نامکشوف شده بیان‌ناپذیر است، اما در آن شیوهٔ وجودی که به‌طرزی ویژه دینی است، دست‌یافتنی است. بی‌شک، چنین دین‌ورزی‌ای به خودِ امکانِ کشف آن نوع حقیقتی مربوط است که نه حقیقتی دربارهٔ موجودات یا خداست، یعنی نه آن معرفت گزاره‌ای که می‌توان در فلسفه یا الهیات یافت. بلکه این حقیقت، خودِ «خاستگاه» را در تحقق‌بخشیِ بسیار اصیلِ حیات آشکار می‌سازد.

بر این اساس، در ادامه خواهم کوشید راه‌هایی را تبیین کنم که تفکر هایدگر هرگز به آنچه به‌طور سنتی «فلسفه» یا «الهیات» نامیده می‌شود، تعلق نداشته است، بلکه در عوض، هم فلسفه و هم الهیات را به‌دلیل ناتوانی‌شان در مفهوم‌پردازیِ «خاستگاه»، به‌مثابهٔ تلاش‌هایی غیراصیل آشکار می‌سازد. در خلال این تبیین، آن معنای الوهیت را که به‌طور ضمنی در اندیشهٔ اولیهٔ هایدگر فعال است، روشن خواهم ساخت — معنایی که از دیرباز نیازمند به کار بستنِ خودِ این اندیشهٔ اولیه بوده تا راه را برای ارائهٔ غیرمتافیزیکی خویش هموار سازد.

٦ Lask, “Die Lehre vom Urteil,” ٣٠١.

٧. در واقع، هایدگر اندیشهٔ لاسک را دقیقاً به‌خاطر حساسیت او به یونانیان ارج می‌نهد. ارائهٔ خود هایدگر از مفهوم یونانی حقیقت، به پیش از هستی و زمان بازمی‌گردد. در گفتار سال‌های ۱۹۲۳-۱۹۲۴ با عنوان «آنجا-بودن و حقیقی-بودن نزد ارسطو»، هایدگر دیدگاه ارسطو دربارهٔ اولویت حقیقت به‌مثابهٔ نا-پوشیدگی را ارائه می‌کند، یعنی به‌مثابهٔ اشاره به موضوع در گفتار استدلالی، فراتر از آنچه معمولاً دربارهٔ آن گفته می‌شود، و بدین ترتیب رها کردن آن از پوشیدگی. (Kisiel and Sheehan, Becoming Heidegger).

٨ Heidegger, Being and Time, ٦٢.(برگردان شده به پارسی: بودن و زمان، بشارتی، یوسف)

۲. خاستگاه و حقیقت آن

یکی از نخستین اشارات به مفهوم «خاستگاه» در اولین دورهٔ درس‌گفتارهای هایدگر با عناوین «مسائل بنیادین پدیدارشناسی» و «پدیدارشناسی شهود و بیان»، که بین سال‌های ۱۹۱۹ و ۱۹۲۰ ارائه شد، رخ می‌دهد. در آنجا، هایدگر مفهوم خاستگاهِ حیات را به‌مثابهٔ قطب‌نمای وجود انسانی عرضه می‌کند و آن را در کنار سه‌گانهٔ معنایِ تحقق‌بخشی-نسبت-محتوا به بحث می‌گذارد. گرچه در پژوهش‌ها به سه‌گانهٔ معنایِ اولیهٔ هایدگر پرداخته شده، اما عمدتاً از رابطهٔ درونی و مهم میان دو نوآوری انقلابیِ «معنای تحققی» (enactment-sense) و «خاستگاه حیات» غفلت شده است. آن‌گونه که در اینجا استدلال خواهم کرد، تفسیر این رابطهٔ خاص میان مفهوم خاستگاه و معنای تحققی، به‌مثابهٔ امکانی برای یک «معنای تحققی» نوآیین از حقیقت — معنایی که به خاستگاه تعلق دارد — به‌طرزی تعیین‌کننده نشان می‌دهد که «حقیقتِ خاستگاه» برای فهم هایدگر از فلسفه، امری محوری است.

این درس‌گفتارهای اولیه، در توصیف خاستگاه به‌مثابهٔ قطب‌نمای وجود انسانی، آن را نه کثرت بی‌کرانِ جهان‌های حیات، بلکه خودِ حیات را، آن‌گونه که از خاستگاه برمی‌آید، موضوع اصلی پدیدارشناسی[۹] معرفی می‌کنند. به عبارت دیگر، هایدگر توضیح می‌دهد که خاستگاه آن چیزی است که پدیدارشناسی — دانش اصیل — باید به آن نزدیک شود.[۱۰] اما این رویکرد، نیازمند فهمی اصیل و تجربی است؛ فهمی که فلسفه هنوز از آن بسیار دور است. با این حال، خاستگاه چیزی درون‌ماندگار (immanent) در حیات نیست، یعنی چیزی نیست که بتوان آن را «محتوای» تجربهٔ زیسته تلقی کرد، بلکه دقیقاً «فراسوی» محتواهای حیات، به‌مثابهٔ خاستگاهِ آن‌ها، قرار دارد. اما همزمان، «چگونگیِ» خودابرازی و پویایی درونی حیات به خاستگاه وابسته است.[۱۱] آن‌گونه که هایدگر می‌گوید:

> خاستگاه یک اصل کلی یا منبع قدرت نیست. بلکه صورتِ تولیدِ حیات در تمام موقعیت‌هایش است؛ صورتی که من همواره و تنها در کیفیتی خاص از صورت، آن را می‌فهمم و به آن دست می‌یابم.[۱۲]

به بیان دیگر، به خاستگاه به‌مثابهٔ صورتِ «تولید حیات» تنها می‌توان در «صورتی» خاص از خودِ حیات، یعنی در «چگونگیِ» ویژه‌ای از حیات،[۱۳] آشکارا دست یافت. خاستگاه نه چیزی بیرونی و جدا از حیات، بلکه همان‌گونه که اشاره شد، آن چیزی است که حیات از آن برمی‌خیزد — نیرویی برای خودابرازیِ خودِ حیات که در صورت یا شیوه‌ای خاص از آن، در دسترس است. بنابراین، مسئلهٔ اصلی برای پدیدارشناسی، فهم این «کیفیتِ صورت» و دسترس‌پذیر ساختن آن بدون شیءانگاری‌اش در قالب این یا آن «محتوای-چه» (موجود متافیزیکی) است. به عبارت دیگر، خاستگاه باید دسترس‌پذیر شود، علی‌رغم این واقعیت که «بنیانِ خودِ تجربه،

---

۹. Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (۱۹۱۹/۱۹۲۰), ۸۱.

(برگردان شده به پارسی، مسایل بنیادین پدیدار شناسی ، بشارتی، یوسف)

۱۰. Ibid., ۲۶.

۱۱. Ibid., ۱۷۵.

۱۲. Heidegger, Basic Problems of Phenomenology: Winter Semester ۱۹۱۹/۱۹۲۰, ۱۱۴.

۱۳. از آنجا که برای هایدگر، «صورت حیات» یک ساختار متافیزیکی نیست، بلکه دقیقاً «چگونگیِ» برخاستن آن از خاستگاه است، من از اصطلاحات «صورت حیات» و «چگونگی حیات» به‌طور مترادف استفاده خواهم کرد.

خود را تسلیم نمی‌کند.»[۱۴] هایدگر می‌گوید، خودِ حیات باید با «بازگردانده شدن به خاستگاهش در تمام واقع‌بودگی‌اش (facticity)»[۱۵] ژرفا یابد. در نتیجه، وظیفهٔ فلسفه نه ارائهٔ قوانین یا اصول کلی معرفت و نه عرضهٔ هنجارهای عملی، بلکه راهنمایی فهم‌پذیر «به سوی صورت‌های خودِ حیات» است، با تکیه نه بر دستورالعمل‌ها، بلکه بر «اصالتِ فهم-خاستگاهی‌اش».[۱۶]

با همهٔ اینها، رابطه میان حیات و خاستگاهش در درس‌گفتارهای «مسائل بنیادین پدیدارشناسی» هنوز کاملاً ناروشن است. اما در نیم‌سال بعدی، هایدگر از مکاشفه‌ای شگفت‌انگیز پرده برمی‌دارد: از آنجا که خاستگاه یک اصل کلی یا منبع قدرتی «معلق بر فراز» حیات نیست، حیات ذاتاً به‌واسطهٔ آن تعیین می‌شود. بر این اساس، «چگونگیِ» تولیدِ حیات بسته به رابطهٔ درونی‌اش با خاستگاه، متغیر است. این، یعنی گوهر انگیزشی خودِ حیات، تنها از طریق انگیزه‌ای وجودی (existential) ممکن می‌شود که هیچ ربطی به بقای فیزیکی یا ارتقای حیات ندارد، بلکه تنها به «حفظ» آن کیفیتِ صورتی مربوط است که حیات را به آن چیزی بدل می‌کند که در معنایی فهم‌ناپذیر در چارچوب عینی «علوم زیستی»، هست. هایدگر در «پدیدارشناسی شهود و بیان» معنای این «صورتِ تولیدِ حیات» را بیشتر روشن می‌سازد:

> تمام واقعیت، معنای نخستین خود را از طریق دغدغهٔ «خود» (self) دریافت می‌کند. شیوه‌های داشتن و راندنِ جهان پیرامون، با دگرگونی‌های دغدغهٔ «خود» درهم‌تنیده‌اند. دغدغهٔ «خود» نگرانی مداوم از دور افتادن از خاستگاه است.[۱۷]

هایدگر با این کلمات مستقیماً اشاره می‌کند که «خود» — به‌مثابهٔ عنصر محوری حیات — یک سوبژکتیویتهٔ مستقل نیست، بلکه به نوعی توسط خاستگاه تعیین می‌شود. پس خاستگاه، نه چیزی درونی و نه چیزی جدا از حیات است. در واقع، اصلاً یک «چیز» نیست. و با این حال، تمام واقعیت معنای خود را از طریق رابطهٔ «دغدغه‌مندِ» فرد با آن دریافت می‌کند. افزون بر این، هرجا که این دغدغه‌مندی خود را در قالب وظایف و تکالیف به منصهٔ ظهور می‌رساند، «دازاینِ بالفعل و جهان‌مند تباه می‌شود.»[۱۸] در واقع، می‌توان تلاش‌های فلسفی سنتی مانند متافیزیک یا اخلاق را نیز در شمار چنین تکالیفی آورد. با این وصف، خاستگاه واقعاً به چه معناست؟ در چارچوب درس‌گفتارهای آغازین فرایبورگ، خاستگاه تنها در پرتو ساختار سه‌گانهٔ معنایی هایدگر قابل‌فهم است: تحقق‌بخشی (enactment)، نسبت (relation) و محتوا (content). این ساختار، مفهوم‌پردازیِ ابعادِ معناییِ غیرموضوعی (non-thematic) را که بر هر «چه-معنایی» (what-meaning) (محتوا) مقدم‌اند، ممکن می‌سازد. از آنجا که خاستگاه تنها در «چگونگیِ» حیات دسترس‌پذیر است، تنها می‌توان آن را در چارچوب معنای نسبتی و معنای تحققی اندیشید که بر روی هم «چگونگیِ» تولیدِ حیات را، از جمله شیوهٔ دسترس‌پذیری موجودات برای تجربه، تشکیل می‌دهند. در واقع، یکی از نخستین کشفیات هایدگر این است که صورت/چگونگیِ همهٔ پدیدارها، یعنی شیوهٔ دسترس‌پذیری موجودات برای تجربه، به کیفیتی از یک «نسبت» بستگی دارد که توسط آن موجودِ غیرسوبژکتیو و دربرگیرندهٔ جهان — که او نخست «حیات» و

۱۴. Heidegger, Basic Problems of Phenomenology: Winter Semester ۱۹۱۹/۱۹۲۰, ٦٦.

۱۵. Ibid., ٦۹.

۱٦. Ibid., ۱۱۵.

۱۷. Heidegger, Phenomenology of Intuition and Expression, ۱۳۳.

۱۸. Ibid.

بعدها «دازاین» می‌نامد — تحقق می‌یابد.[۱۹] «معنای نسبتی» هایدگر، آن شیوه‌ای است که موجودات یا به‌مثابهٔ «ابژه»، یا «مأوا»، یا «نیروی تهدیدآمیز طبیعت» و غیره پدیدار می‌شوند. بی‌گمان، همهٔ این شیوه‌های پدیدار شدن، صورت‌های تجربهٔ (سوبژکتیو) ما از موجودات نیستند، بلکه شیوه‌هایی هستند که موجودات موفق می‌شوند خود را به دست خود نشان دهند. بر این اساس، آنچه به‌طور سنتی حضور عینی موجودات پنداشته می‌شود که با مقولات هستی‌شناختی قابل توصیف است، تنها یک شیوهٔ خاص از پدیداری است، یعنی یک «معنای نسبتِی» خاص از آنچه موجودات اصولاً می‌توانند باشند. مهم‌تر آنکه، هایدگر معتقد است که «معانی نسبتی» می‌توانند کمابیش اصیل باشند، بسته به موضع وجودی‌ای که شیوهٔ تحقق‌بخشیِ آن نسبت توسط فرد را مشخص می‌کند. یعنی، جهان به‌طور تصادفی یک‌بار به‌مثابهٔ مجموعه‌ای عینی از موجودات و بار دیگر به‌مثابهٔ مکانی رازآمیز که در آن، برای مثال، رابطهٔ فرد با خدا رخ می‌دهد، پدیدار نمی‌شود. بلکه، آن نوع «معنای نسبتی» که جهان را مشخص می‌سازد، به آنچه هایدگر «معنای تحققی» می‌نامد، یعنی به شیوهٔ وجودی‌ای که فرد در زندگی خود به پیش می‌آورد، وابسته است.

چنین وابستگیِ پدیدارها به تحقق‌بخشیِ دازاین، بر این دلالت دارد که جهان، فی‌نفسه، از هیچ «چه-ذره» (what-particles) ایجابی‌ای تشکیل نشده است، زیرا هیچ «چه‌ای» بدون «چگونگیِ» شرایط پدیداری‌اش وجود ندارد.[۲۰] در حالی که خصلتِ بخشندگیِ یک نسبت، حوزهٔ معناییِ مستقلی را پیش از همهٔ چیزها تعریف می‌کند (آن یک موجود نیست)، خودِ آن، جدا از «معنای تحققی» که به‌طور سنتی به‌اشتباه به حیاتِ «سوبژکتیو» انسان متعلق دانسته شده، تبیین‌ناپذیر است.[۲۱] پس از نظر هایدگر، دوگانگی سنتی سوژه-ابژه نمی‌تواند حوزهٔ اصیل تجربهٔ زیسته را در بر گیرد که در کمال خود، سه بعد معنایی را شامل می‌شود. هایدگر توضیح می‌دهد که تأمل در کل حوزهٔ حیات محض، نه بیرونی است و نه درونی، نه استعلایی و نه درون‌ماندگار.[۲۲] با این حال، تأمل در کل حوزهٔ حیات محض ما را وامی‌دارد که به خاستگاه حیات بیندیشیم، و این کار را بدون تصور خاستگاه به‌مثابهٔ چیزی درونی یا بیرونی نسبت به تأمل خود انجام دهیم.

اینکه نه درون‌ماندگار باشی و نه استعلایی، در چارچوب فهم سنتی از معنا، که در ذات خود نظری است و بنابراین چیزی جز «معنای محتواییِ» یک «چه»ی قابل‌عرضه نیست، متناقض به نظر می‌رسد. در واقع، در تمام فلسفهٔ نظری، معنای عینی چیزها و معنای شرایط سوبژکتیو آن‌ها، «محتواهای-چه» هستند؛ حتی نسبت میان یک سوژه و یک ابژه نیز به‌مثابهٔ یک «چه»ی خاص، یعنی داده‌شدگیِ چیزی به چیزی (یا کسی)، تصور می‌شود. به‌طور کلی‌تر، دوگانگی سوژه-ابژه — یا مرزبندی میان درون‌ماندگاری-استعلا — برای تمام فلسفهٔ نظری ذاتی است.[۲۳] حتی زمانی که فلسفهٔ نظری نوآوری‌های تصنعی مانند «استعلا در درون‌ماندگاری» را عرضه می‌کند، هنوز معنایی از درون‌ماندگاری وجود دارد که کاملاً از انواع مختلف «محتواهای-چه» (فرایندها،

۱۹. هایدگر در درس‌گفتارهای اولیه‌اش، هنگام سخن گفتن از وجودِ انسان‌ها، میان اصطلاحات «حیات» و «دازاین» در نوسان است. من در اینجا از «دازاین» به‌عنوان پیش‌فرض استفاده خواهم کرد، مگر در مواردی که به نقل‌قول‌های هایدگر که در آن‌ها صراحتاً از اصطلاح «حیات» استفاده می‌کند، ارجاع دهم.

۲۰. لی بریور به تشابهی با «گرامر» ویتگنشتاین اشاره می‌کند که بر هر نظام مفهومیِ انضمامی مقدم است و تعیین می‌کند که چه چیزی ذات یا ابژه محسوب می‌شود؛ به عبارت دیگر، چه چیزی معنادار است. «معنای نسبتی» هایدگر دقیقاً چنین «گرامری» از تجربه است که بسته به شیوه‌ای که فرد خود را به‌طور غیرموضوعی در جهان جای می‌دهد، تغییر می‌کند. نک. به

Braver, Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger.

۲۱. برای تبیین نیاز به «نشانه‌های صوری» (formal indications) به‌منظور سخن گفتن دربارهٔ معانی نسبتی و تحققی، نک. به

McGrath, “Formal Indication, Irony, and the Risk of Saying Nothing,” ۱۸۷.

۲۲. Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, ۲۵۳.

کنش‌ها و غیره) تشکیل شده، و نیز معنایی از استعلا که تنها برای تمایزگذاری میان عینیت‌های بالفعل حاضر و عینیت‌های بالقوه ضروری است. با این حال، آن‌گونه که هایدگر نشان می‌دهد، در سطح تجربهٔ زیسته، دوگانگی‌های نظری از میان می‌روند؛ رویدادِ تجربه، معنایی پیشا-عینی دارد و از فهم‌پذیریِ غیرنظری برخوردار است،[۲۴] جایی که تمایز میان درون و بیرون وجود ندارد.[۲۵]

با این حال، در نظر گرفتن تفاوت میان معانی عینی و پیشا-عینی (یا نظری و غیرنظری) به‌مثابهٔ صرفاً یک «چه-معنای» دیگر، به‌جای آنکه آن را متعلق به بعد معناییِ مستقلی بدانیم، به سوءتفاهمی بزرگ می‌انجامد؛ بدون مفهومی پیشینی از «معنای نسبتی»، بحث‌ها دربارهٔ معنای پیشا-عینی، مبهم و گمراه‌کننده می‌شوند. «معنای نسبتی» باید نخست آن صورتِ تجربه‌شده‌ای را تعیین کند که برای اولین بار، جایگاه فرعیِ دوگانگی سوژه-ابژه را روشن می‌سازد؛ خودِ معنای موجودات به‌مثابهٔ پدیدارشوندگیِ «عینی»، یعنی «در برابر» سوبژکتیویته، یکی از «معانی نسبتیِ» ممکن برای پدیداری موجودات است. چنین «معنای نسبتی‌ای»، نمونهٔ اعلای یک «معنای نسبتیِ» غیراصیل است که از تحقق‌بخشی غیراصیل حیات برمی‌آید، زیرا این واقعیت را پنهان می‌کند که تجربه، رویدادی مقدم بر دوگانگی سوژه-ابژه است. دازاین نه تنها همواره از ابژه‌ای آگاه است — بلکه ذاتاً نسبتی است. یعنی، همان‌طور که تئودور کیزیل تأکید می‌کند، دازاین به‌مثابهٔ رویدادِ مرزبندیِ معنای درون‌ماندگاریِ خویش از دلِ جهان-پیرامون وجود دارد.[۲۶] «درون‌ماندگاریِ» دازاین بدین ترتیب به پدیداریِ واقع‌بودانه‌اش در حیات آورده می‌شود، به شیوه‌ای که از جهانش جدایی‌ناپذیر است.

بنابراین، ساختار سه‌گانهٔ معنایی به هایدگر اجازه می‌دهد تا حیات (و بعدها، دازاین) را به‌مثابهٔ فرا-رفتن از خود، در-جهان-بودن، و مقدم بر هر نسبت التفاتی (intentional) به یک ابژهٔ داده‌شده در نظر گیرد. با این حال، آنچه برای روشن ساختن ماهیت غیرنظری حیات مهم‌تر است، کشف هایدگر دربارهٔ «خاستگاه حیات» به‌مثابهٔ تعیین‌کنندهٔ تمام صورت‌ها و محتواهای حیات است. در این کشف، خاستگاه بیش از هر چیز از بعد معنایی-نظریِ فلسفهٔ سنتی فاصله می‌گیرد. هایدگر از همان اوایل در درس‌گفتارهایش به این فاصله اشاره می‌کند تا «معنای تحققی» را به موضوع خودِ پدیدارشناسی بدل کند. در این معنا از خاستگاه، خاستگاه به‌مثابهٔ یک «چیز» تجربه نمی‌شود، بلکه در حیات دازاین به‌صورت اضطرابی دربارهٔ امکانِ دور شدن از آن پدیدار می‌گردد. بر این اساس، تمام کسب‌وکارها و فعالیت‌های دازاین، تلاش‌هایی برای اجتناب از این اضطراب از طریق ابژه‌سازی آن در قالب انواع مشاغل روزمره و ایجابی است؛ فرد، برای مثال، احساس می‌کند که برای کامل بودن، این یا آن چیز را کم دارد، می‌خواهد کسی بشود، و غیره. (یعنی، غلبهٔ «معنای محتوایی»).[۲۷] در واقع، دازاین در چنین شیوهٔ روزمره‌ای حتی وجود ندارد؛ حیاتش بی‌معناست نه به این دلیل که محتوایی ندارد، بلکه به این دلیل که صورت اصیل معناداری به «محتوای-چه» فروکاستنی نیست. در عوض، معانی تحققی و

۲۳. هایدگر از امیل لاسک می‌آموزد که حداقلِ صورتِ تمام حوزه‌های نظری، تمایز سوژه-ابژه است که تنها از طریق کاربرد تأملی آن، چیزی می‌تواند به‌مثابهٔ همانندِ با خود در معنایی که برای شناخت عینی لازم است، تعیین شود. نک. به ٦-٢٥ ,GA1. برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ رابطهٔ منطق لاسک و هایدگر اولیه، نک. به

Crowell, "Lask, Heidegger, and the Homelessness of Logic;" and Kisiel, "Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask."

۲٤. Crowell, "Lask, Heidegger, and the Homelessness of Logic."

۲٥. Heidegger, "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem," ۷٥.

۲٦. Kisiel, The Genesis of Heidegger's Being and Time, ٤٤٠.

۲۷. Heidegger, Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, ۱۷۳.

(برگردان شده به پارسی، پدیدار شناسی نگرش و برون داد، بشارتی ، یوسف)

نسبتی بیانگر آنند که آیا فرد از خاستگاه دور می‌شود یا نه. همان‌طور که هایدگر توضیح می‌دهد، نگرانی از دور افتادن از خاستگاه، نگرانی دربارهٔ معناداریِ تحقق‌بخشی است، و مسئلهٔ نابودی این معناداری «باید به‌طور ناب حفظ شود و در برابر فروافتادن به موضوع‌بودگی (subject matter-ness) ایمن گردد.»[28] هایدگر می‌گوید، معنا باید به‌طور وجودی (existentially) — تحقق‌بخشانه (enactmentally) — فهمیده شود.[29] در پرتو این‌همانیِ «وجودی» و «تحقق‌بخشانه» از نظر هایدگر، روشن است که نگرانی از دور افتادن از خاستگاه، دغدغه‌ای وجودی است. به گفتهٔ اسکات ام. کمپبل، «بازیابیِ واقع‌بودانهٔ خاستگاهِ خویش توسط حیات، تحقق‌بخشیدنِ «خود» به خویشتن است.»[30] با توجه به آنچه دربارهٔ فهم هایدگر از تجربه به‌مثابهٔ افق فهم‌پذیریِ غیرنظری گفتم، دغدغهٔ وجودی باید در معنایِ «معنا دهد» که مقدم بر سطح موضوعیِ محتواهای تجربه است. به عبارت دیگر، این نگرانی باید برای من معنادار باشد، اما نه برحسب هر آنچه که بتوان در جهان یافت. بر این اساس، «تحقق‌بخشانه» اندیشیدن به معنا، به خاطر سپردن این نکته است که هر چیزِ موضوعاً معناداری، این یا آن صورتِ ممکنِ پدیداری را (مثلاً به‌مثابهٔ ابژه، ابزار، یا چیزی زیبا) در خود دارد که توسط موضع وجودیِ کسی تعیین می‌شود که آن چیز برایش این‌گونه پدیدار می‌شود. دقیق‌تر بگوییم، «تحقق‌بخشانه» اندیشیدن، ارجاع به معنای خودِ آن موضع وجودی است که در پسِ صورتِ هر معنای موضوعاً حاضری قرار دارد.

افزون بر این، از آنجا که تمام واقعیت در «چگونگیِ» پدیداری‌اش از طریق رابطهٔ دازاین با خاستگاه تعیین می‌شود، خاستگاه را نباید تنها مربوط به حیات دازاین پنداشت، بلکه باید آن را تعیین‌کنندهٔ «وجودِ» موجودات به‌طور کلی در نظر گرفت. این دیدگاه کمپبل نیز هست، که از نظر او پروژهٔ هستی‌شناختی هایدگر از بسیاری جهات «کاوشی در خاستگاه هستی‌شناختیِ حیات» است.[31] علاوه بر این، به گفتهٔ کمپبل، اندیشهٔ اولیهٔ هایدگر دربارهٔ حیات به‌مثابهٔ امری دارای خاستگاه، نشانهٔ روشنی است که او از همان ابتدا به سوی معنای «بودن» حرکت می‌کرد. به عبارت دیگر، دغدغهٔ وجودیِ دور نیفتادن از خاستگاه، پیش‌درآمد مفهوم «دغدغه» (care) در اندیشهٔ هایدگر است، یعنی این واقعیت که دغدغهٔ وجودیِ دازاین، معطوف به «وجودِ» خویش است. اما خودِ این دغدغه باید تحقق‌بخشانه، به معنایی که تأکید کردم، اندیشیده شود، بی‌آنکه به نگرانی دربارهٔ این یا آن محتوای زندگی فروبکاهد. هایدگر می‌گوید، هر امر روحانی «نیازمند تملک تحقق‌بخشانه است.»[32]

همان‌طور که در اینجا نشان دادم، سه‌گانهٔ معنایی برای فهم مفهوم خاستگاه ضروری است، زیرا رابطهٔ دازاین با آن، معیاری از وجود را در خود دارد که در چارچوب عینی فهم‌ناپذیر است. این معیار، به‌جای آنکه قاعده‌ای کلی باشد که اصولاً برای هر کسی به‌مثابهٔ یک «محتوای-چه» دسترس‌پذیر است، تنها می‌تواند توسط خودِ دازاین به‌مثابهٔ بنیانِ دغدغهٔ مضطربانه‌اش برای وجود، تجربه شود. در پرتو این نگاه، معیار وجود بدین ترتیب توسط آن نوع ویژهٔ حقیقتی تعیین می‌شود که به «معنای تحققی» تعلق دارد.[33] اما این نوع حقیقت هرگز نمی‌توانست پیش از آنکه هایدگر به بعد معناییِ متناسب با آن اشاره کند، به‌طور صریح توسط فلسفه مورد توجه قرار گیرد. در واقع، هایدگر با سخن گفتن از خاستگاه برحسب معانی نسبتی و تحققی بین سال‌های ۱۹۱۹

۲۸. Heidegger, Phenomenology of Intuition and Expression, ۱۳۳.

۲۹. Ibid., ۱۴۳.

۳۰. Campbell, The Early Heidegger’s Philosophy of Life, ۳۳.

۳۱. Ibid., ۵.

۳۲. Ibid., ۱۴۵.

۳۳. Tugendhat, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, ۲۷۹.

و ۱۹۲۰، از حوزهٔ آنچه به‌طور سنتی فلسفه شناخته می‌شود، فاصله گرفت؛ در عوض، او این ایده را مطرح کرد که «معنای نسبتی» بر تعیین چیزی به‌مثابهٔ حاضر در آگاهی، مقدم است. این «معنای نسبتی»، نه یک مقوله و نه یک ویژگی کلیِ موجودات، بلکه صورتی از حضورِ هر آنچه در چارچوب رویدادِ تجربه پدیدار می‌شود، است. اینکه آیا این صورت اصیل است یا نه، به شیوهٔ تحقق‌بخشیِ حیات توسط خودِ آن بستگی دارد، یعنی به شیوه‌ای که حیات خود را در قبال خاستگاهِ خویش می‌گشاید. معنای چنین گشودگی‌ای (تحقق‌بخشی) و معنای صورتِ متناظرِ حضورِ جهان (نسبت)،[۳۴] نخستین بار در سه‌گانهٔ معنایی هایدگر در درس‌گفتارهای آغازین فرایبورگ، از صورت-معنای یک «چیز» (یک موجود) متمایز می‌شوند.

به‌طرزی تعیین‌کننده، تمایز میان انواع مختلف معنا، امکانِ تصورِ صورتِ وابستگیِ واقعیت به جایگاه‌یابیِ غیرموضوعیِ فرد در نسبت با حقیقتِ خاستگاهِ حیات را فراهم آورد. به عبارت دیگر، این امکان را فراهم ساخت که بیندیشیم «واقعیت چیست»، یعنی شیوه‌ای که واقعیت خود را بر تجربهٔ انسانی آشکار می‌سازد، می‌تواند کمابیش اصیل باشد، بسته به کیفیتِ تلاش مداوم فرد برای نزدیک ماندن به نوعی از حقیقت که هیچ ربطی به واقعیت «عینی» (یا حتی «سوبژکتیو») ندارد، و با این حال برای خودِ معنای زندگی فرد، تعیین‌کننده است. بنابراین، خاستگاه حیات، لحظه‌ای محوری در فهم نوآیین هایدگر از چیستی وجود انسانی و چگونگیِ تعیین «وجودِ» پدیدارها توسط آن است. یعنی، نباید به‌سادگی خاستگاهِ درس‌گفتارهای اولیه را با مفهوم «وجود» در هستی و زمان یکی بگیریم، بلکه باید خصلت تحقق‌بخشانه رابطهٔ دازاین با خاستگاه را به‌مثابهٔ تشکیل‌دهندهٔ بعدی خاص از آنچه بعدها استعلای دازاین به سوی «وجود» نامیده خواهد شد، در نظر داشته باشیم. در واقع، هایدگر در هستی و زمان می‌نویسد که خاستگاهِ (Ursprung) وجودِ دازاین، در قدرتش، بر فراز آنچه از آن نشئت گرفته، سر برافراشته است.[۳۵] افزون بر این، هایدگر می‌نویسد که با نفوذ هستی‌شناختی به خاستگاه، به آنچه منطقاً بدیهی است نمی‌رسیم، بلکه خصلت پرسش‌برانگیزِ هر آنچه بدیهی به نظر می‌رسد را کشف می‌کنیم.[۳۶]

در پرتو این نگاه، بر این باورم که هایدگر در درس‌گفتارهای اولیه، این پژوهش هستی‌شناختی دربارهٔ خاستگاه را آغاز می‌کند؛ پژوهشی که با روشن ساختن خصلت تحقق‌بخشانه پدیدارها، خصلت پرسش‌برانگیز آن‌ها را کشف می‌کند. مهم آنکه، همان‌طور که ارنست توگندهات اشاره می‌کند، معنای ویژه‌ای از «حقیقتِ تحقق‌بخشی» از همان درس‌گفتارهای اولیه فعال است، و این نوعی از حقیقت است که هیچ ربطی به کسب‌وکارهای این‌جهانیِ دازاین، از جمله موضوعات فلسفی سنتی، ندارد. بنابراین، عالی‌ترین هدف فلسفهٔ هایدگر، گشودن حوزهٔ موضوعیِ رابطهٔ ما با خاستگاه و در نتیجه، حقیقتِ خاستگاه است.

۳. حقیقتِ تحقق‌بخشی در «پدیدارشناسی حیات دینی»

در درس‌گفتارهایی که تا اینجا بررسی کردم، هایدگر تنها توانست به شیوهٔ کلی‌ای اشاره کند که در آن، دازاین توسط رابطه‌اش با خاستگاه تعیین می‌شود. از سوی دیگر، تفسیر او از مسیحیت در درس‌گفتارهای سال‌های

---

۳۴. آنچه در نسبت نظریِ سوژه-ابژه به «داده‌شدگی» (givenness) تبدیل می‌شود.

۳۵. Heidegger, Sein und Zeit, ۴۴۲.(برگردان شده به پارسی ، بودن و زمان ، بشارتی ، یوسف)

۳۶. Ibid.

۱۹۲۰-۱۹۲۱ دربارهٔ «پدیدارشناسی حیات دینی»، از طریق حیات پولس رسول و آثار آگوستین قدیس، تبیین انضمامی‌تری از این رابطه به دست می‌دهد. پرداختن به این درس‌گفتارها اکنون به ما این امکان را می‌دهد که بر آن نوع حقیقتی که پیشتر به خاستگاه و «معنای تحققیِ» حیات پیوند زدم، دقیق‌تر شویم و در عین حال، دشواریِ دستیابی به یک مفهوم‌پردازیِ صرفاً «سکولار» از این حقیقت را روشن سازیم. هدف از این ارائه از سمینارهای دینی هایدگر، ادعای این نیست که خاستگاه را می‌توان با خدا یکی دانست، بلکه این است که خوانش هایدگر از مسیحیان نخستین، به بعدِ اصالتاً دینیِ خاستگاه اشاره دارد؛ بعدی که توسط پولس در چارچوب خدای یهودی-مسیحی تفسیر شد. یعنی، حتی اگر هایدگر این تفسیر سنتی را نپذیرد، این تفسیر تنها از آن رو ممکن بود که لحظه‌ای اصیل از دین‌ورزی به حقیقتِ خاستگاه تعلق دارد. مشخصاً، این لحظه به معیارِ «تحقق‌بخشیِ نخستین» مربوط است، در معنای یک بحران وجودیِ گریزناپذیر که سراسر زندگی فرد را فرا می‌گیرد و به‌مثابهٔ قطب‌نمایی عمل می‌کند که آیا فرد قادر است در برابر گرایش خودکار خود به فاصله گرفتن از ذاتی‌ترین گوهر روحانی‌اش ایستادگی کند و برای نزدیک ماندن به خاستگاه بکوشد یا نه.

در حالی که «معنای تحققیِ» لازم برای دسترسی به صدقِ وجود (یعنی، معیارِ تحقق‌بخشیِ نخستین) ممکن است در چارچوب فلسفهٔ سنتی فهم‌ناپذیر باشد، به نظر هایدگر، این دقیقاً همان چیزی است که مسیحیت آغازین به‌مثابهٔ حقیقت الهی‌ای که دگرگونی شخصی را هدایت می‌کند، مفهوم‌پردازی کرده بود. در واقع، در «مسائل بنیادین پدیدارشناسی» که دو سال پیش از درس‌گفتارهای دینی‌اش ارائه شد، هایدگر پیشتر مسیحیت را «ژرف‌ترین پارادایم تاریخی برای کانون ویژهٔ حیاتِ واقع‌بودانه»[۳۷] اعلام کرده بود که برای به حیات آوردنِ منبعِ غیرموضوعیِ تمام معنا (خود-جهان) لازم است. به‌راستی، یکی از اهداف پدیدارشناسی، پاک کردن مسیحیت از صورت‌های بیانیِ فلسفهٔ باستان است.[۳۸] حتی پیش از «مسائل بنیادین پدیدارشناسی»، هایدگر در شلایرماخر معنایی از حضور الهی را دیده بود که ابژه‌ای فوق‌حسی (خدا) را به جهان نمی‌افزاید، بلکه در همهٔ چیزها، به‌مثابهٔ آنچه اکنون می‌توانیم آن را «معنای نسبتی» بنامیم، پدیدار می‌شود — جهان به انسان مؤمن به‌مثابهٔ امری کاملاً وابسته به خدا داده می‌شود، بی‌آنکه، با این حال، تصور عینی‌ای از خدا در کنار آن قرار گیرد.[۳۹] یعنی، یک تمامیتِ ویژه هم‌حاضر است،[۴۰] گرچه هنوز به‌مثابهٔ یک «چه» داده نشده است. در پرتو این نگاه، تأثیر شلایرماخر بر فرمول‌بندی هایدگر از یک حوزهٔ اصیل حیات، رابطهٔ آن با تجربهٔ دینیِ ویژه، و مخالفتش با تفکر محاسبه‌گر،[۴۱] سال‌ها پیش از درس‌گفتارهای مربوط به پولس، آشکار است.[۴۲] با این حال، اندیشهٔ شلایرماخر تنها «معنای نسبتیِ» ویژهٔ دین را روشن می‌سازد،[۴۳] یعنی تنها شیوه‌ای که جهان به انسان

---

۳۷. Heidegger, Basic Problems of Phenomenology: Winter Semester ۱۹۱۹/۱۹۲۰, ٤۷.

۳۸. Ibid.

۳۹. Schleiermacher, On Religion, ٥۰.

٤۰. Ibid.

٤۱. See Ibid., ۱٥.

٤۲. سخنرانی هایدگر دربارهٔ شلایرماخر به انگلیسی ترجمه و در Kisiel and Sheehan, Becoming Heidegger منتشر شده است.

٤۳. جودیت ولف به‌درستی اشاره می‌کند که شلایرماخر با تأکید بر اینکه دین نه نظری است و نه عملی، آن را از متافیزیک جدا می‌کند. Wolfe, Heidegger's Eschatology, ٤۷. در واقع، به زبان هایدگر، آن نوع معنای-نسبتی که دین را مشخص می‌کند، نه نظری است و نه عملی. فاصله‌گذاریِ تجربهٔ اصیل از هم نظریه و هم عمل، که هنوز به دیدگاهی متافیزیکی تعلق دارند، برای هایدگر از همان سال ۱۹۱۹ مهم است، آنگاه که اصرار می‌ورزد: «این اولویتِ امر نظری باید شکسته شود، اما نه برای اعلامِ اولویتِ امر عملی، و نه برای معرفی چیزی که مسائل را از منظری جدید نشان دهد، بلکه به این دلیل که خودِ امر نظری و به‌خودی‌خود به چیزی پیشا-نظری ارجاع می‌دهد.»

Heidegger, "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem," ٥۹.

مؤمن داده می‌شود؛ به عبارت دیگر، به خودِ منبعِ تمام داده‌شدگی، آن‌گونه که توسط دغدغهٔ وجودیِ فرد و تلاش برای نگریختن از آن تعیین می‌شود، نمی‌پردازد. این معنای اخیر از «تحقق‌بخشیِ» حیات توسط فرد است که باید روشن شود تا بتوان به‌طور خاص به معنای دینیِ خاستگاه پرداخت.

هایدگر می‌گوید، این پولس است که تحقق‌بخشی را به یک موضوع بدل می‌کند و بدین ترتیب، ماهیتِ آن حقیقتِ اصیلی را روشن می‌سازد که نمی‌تواند موضوعی شود، بلکه باید در تحقق‌بخشیِ اصیل تجربه گردد.[٤٤] در این تحقق‌بخشیِ اصیل، فرد از اضطراب وجودی نمی‌گریزد، بلکه با رنجِ عدم‌قطعیت و خطر قریب‌الوقوعِ سقوط روبرو می‌شود. مجموعه‌های چنین تحقق‌بخشی‌هایی با دگرگونی رادیکالِ شیوهٔ زمان‌مندیِ فرد، از زمانِ ابژه‌شده — زمانی که هایدگر در مقالهٔ سال ۱۹۱۶ خود با عنوان «مفهوم زمان در علم تاریخ» مورد انتقاد قرار داد — به یک انتظارِ آینده‌نگر و کایرولوژیک (kairological) برای ظهور دوم خداوند، متناظر است. بر این اساس، معیارِ غیرموضوعیِ تحقق‌بخشیِ اصیل، مستلزم رابطه‌ای میان حقیقتِ آن و شیوهٔ خاصی از زمان‌مندی است.

گرچه حقیقتِ خاستگاه بدین ترتیب به نوعی با شیوهٔ تجربهٔ زمان توسط انسان‌ها مرتبط می‌شود، این رابطه میان خاستگاه و زمان‌مندی به‌طور صریح در «پدیدارشناسی حیات دینی» ظاهر نمی‌شود. با این وجود، به باور من، گرچه هایدگر مفهوم خاستگاه از درس‌گفتارهای پیشین خود را صراحتاً به پدیدهٔ وجودِ اصیلِ[٤٥] مسیحیان نخستین، آن‌گونه که خود می‌فهمد، پیوند نمی‌زند، هر دو موضوع به ضرورتِ روبرو شدن با اضطرابی ذاتی در وجود انسانی و صدقِ زندگی فرد به‌مثابهٔ امری تعیین‌شده توسط شیوهٔ چنین رویارویی‌ای می‌پردازند. در هر دو مورد، فرد انتخاب می‌کند که یا بگریزد یا با گرایش خود به سقوط بجنگد و بدین ترتیب، استقامتی کسب کند که — گرچه نه به‌طور موضوعی — معیاری از زندگی متناسب با وجود انسانی را دسترس‌پذیر می‌سازد. همان‌طور که هایدگر در آثار آگوستین می‌خواند، استوار بودن در یقینی‌ترین حقیقت، خیر است.[٤٦]

علاوه بر این، تنها زمانی که پولس «در برابر رنج جانکاه زندگی‌اش ایستادگی می‌کند، می‌تواند به پیوندی نزدیک با خدا دست یابد.»[٤٧] مهم آنکه، رنج جانکاه پولس ناشی از برخی محتواهای زندگی نیست، بلکه به تلاش برای «داشتنِ» خودِ زندگی تعلق دارد که، آن‌گونه که هایدگر تفسیر می‌کند، به معنای «تحقق‌بخشیدن به زندگی»[٤٨] در چارچوب دین‌ورزیِ پولس است. این عذاب وجودیِ پولس است که هایدگر آن را خاستگاهِ الهیات

---

٤٤. گرچه سمینار هایدگر با عنوان «مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی دین» به نامه‌های پولس اختصاص دارد، تردید وجود دارد که هایدگر پولس را تنها رسولِ مرتبط برای تحلیل پدیدارشناختیِ دین‌ورزیِ اصیل بداند. در واقع، حتی روشن نیست که هایدگر تا چه حد قصد داشت از پولس به‌عنوان نمونهٔ انضمامیِ معنای-تحقق‌بخشیِ دینی استفاده کند. هدف اصلی هایدگر در آن نیم‌سال، روش‌شناختی بود و به معرفی ابزارهای مرتبط با پدیدارشناسی حیات دینی می‌پرداخت، و تنها تحت فشار مدیریت دانشگاه که ناشی از شکایت دانشجویان دربارهٔ عدم ارائهٔ هرگونه مادهٔ دینیِ انضمامی در سمینار بود، تسلیم شد. در نتیجه، هایدگر تنها از پولس سخن گفت، صرفاً به این دلیل که زمان کافی برای پرداختن به «نمونه‌های» بیشتر نداشت. با این وجود، هایدگر در نیم‌سال بعد، هنگام خوانش آگوستین قدیس، در زمینهٔ ترسِ صالحانه از خدا، به یوحنا ارجاع می‌دهد. فهم هایدگر از ترسِ صالحانه و سخن یوحنا که «در محبت ترسی نیست»، بسیار نزدیک به آن چیزی است که او به‌مثابهٔ نگرانی از دور افتادن از خاستگاه تعریف می‌کند. یعنی، مسیحیان اصیل از مجازات نمی‌ترسند، بلکه از جدا شدن از خدا، یعنی از عالی‌ترین و گران‌بهاترین حقیقتِ وجود، می‌ترسند. نک. به

Heidegger, The Phenomenology of Religious Life, ٢٢٥.

٤٥. گرچه مفهوم اصالت صراحتاً در هستی و زمان بررسی می‌شود، هایدگر تجربهٔ مسیحیان نخستین را برحسب تحقق‌بخشیِ اصیل (eigentlich) می‌فهمد.

Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens, ١٢٢.(برگردان شده به پارسی : پدیدارشناسی زندگانی کیشی ، بشارتی ، یوسف)

٤٦. Heidegger, The Phenomenology of Religious Life, ١٧٦.

٤٧ Ibid., ٧٠.

٤٨ Ibid.

(غیرنظری) می‌بیند.[49] ناگفته پیداست که این همان خاستگاهی است که پیشتر به‌مثابهٔ خاستگاهِ خودِ حیات با آن روبرو شدیم. اسکات کمپبل می‌نویسد، اضطراب پولس از خاستگاه می‌آید.[50] بنیامین کرو تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید مسیحیت نخستین به «خاستگاهِ» فلسفیِ هایدگر بدل شد.[51] اما من بر این باورم که مسیحیت آغازین صرفاً ماهیت دینیِ حقیقتِ خاستگاه را روشن ساخت، حقیقتی که، با این حال، هایدگر آن را منحصر به تجربهٔ زیستهٔ مسیحی نمی‌دید.[52] در واقع، تجربهٔ پولس صرفاً روشن می‌سازد که حقیقتِ خاستگاه در استقامت و تنها در آن آشکار می‌شود. این حقیقت به‌مثابهٔ کیفیتی از تحقق‌بخشی تجربه می‌شود، نه هرگز به‌مثابهٔ یک حقیقت «ایجابی» و کلی.

بنابراین، می‌توان گفت که از نظر هایدگر، اضطراب پولس، اضطرابی «تحقق‌بخشانه» است. این اضطراب وجودی «موقعیت اصیل او را مفصل‌بندی می‌کند و هر لحظه از زندگی‌اش را تعیین می‌نماید.»[53] بر این اساس، خودِ رابطه با خدا در بعد تحقق‌بخشی (یعنی، بعد وجودی) تعیین می‌شود. تنها در این بعد است که هایدگر می‌تواند رابطهٔ میان ایمان و حقیقت را بیابد. هایدگر می‌گوید، حقیقت «در پیوندی نسبتی با ایمان قرار دارد.»[54] این، به گفتهٔ هایدگر، به این معناست که «خودِ ایمان، زمینه‌ای از تحقق‌بخشی را نمایندگی می‌کند که می‌تواند تجربه و افزایش یابد.»[55] پس روشن است که هایدگر هم حقیقت و هم ایمان را به بعد تحقق‌بخشانه وجود پیوند می‌زند، بعدی که او در درس‌گفتارهای پیشین اعلام کرده بود توسط دغدغهٔ وجودیِ دور نیفتادن از خاستگاه هدایت می‌شود. هایدگر در «مسائل بنیادین پدیدارشناسی» می‌گوید، هنجار پدیدارشناسی، حقیقت به معنای «صحت» یا خطا نیست، بلکه «اصالت» (Ursprünglichkeit) است.[56] در پرتو این‌همانیِ دغدغهٔ وجودی و بعد تحقق‌بخشانه حیات از نظر هایدگر، حقیقت به‌مثابهٔ اصالت دقیقاً همان حقیقت تحقق‌بخشانه خاستگاه است، یعنی حقیقتِ آنچه تحقق‌بخشیِ نخستینی را می‌سازد که از خاستگاه دور نمی‌افتد. برای مسیحیان، عشق به حقیقت، تحقق‌بخشیِ حقیقتی است که «آزمودنِ» امر الهی را ممکن می‌سازد.[57] در واقع، حتی ترس از خدا چیزی جز ترس از جدایی از خیر نیست، یعنی از حقیقتِ تحقق‌بخشی که مسیحیان آن را به‌مثابهٔ عظمت خدا تجربه می‌کنند.[58]

آیا نمی‌توانیم، با پرهیز از واژگان خاص مسیحی که هایدگر آن را «فلسفهٔ قدما» می‌نامد، ببینیم که حقیقت تحقق‌بخشانه و ترس از دست دادن آن، به حقیقتِ خاستگاه و دغدغهٔ وجودیِ دور افتادن از آن اشاره دارد؟ با این حال، هایدگر در «پدیدارشناسی حیات دینی» فراتر می‌رود و اشاره می‌کند که خودِ اضطراب وجودی در اساسِ حیات پولس، بعدی زمانی دارد. این زمان‌مندیِ ویژهٔ «انتظار» است که به هایدگر کمک خواهد کرد تا در نوشته‌های متأخرش، خاستگاه را به‌مثابهٔ بنیانِ خدایان بیندیشد. علاوه بر این، اگر خاستگاه در درس‌گفتارهای اولیه پیشاپیش مستلزم نوعی ویژهٔ حقیقت است که تنها توسط مسیحیان نخستین به‌طور

۴۹ Campbell, The Early Heidegger's Philosophy of Life, ۵۳.
۵۰ Ibid., ۵۴.
۵۱ Crowe, Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity, ۲۱.
۵۲. تئودور کیزیل تأکید می‌کند که هایدگر در گزارش ارسطو از انواع مختلف حقیقت، تجربه‌ای اصیل را دیده بود که با تجربهٔ مسیحیت آغازین موازی بود. با این حال، گزارش ارسطو فاقد بعدِ زمانیِ اصیل است، که همان‌طور که در ادامه ادعا خواهم کرد، برای فهمِ حقیقتِ خاستگاه به‌مثابهٔ امری اصالتاً دینی، محوری است.

Kisiel, The Genesis of Heidegger's Being and Time, ۲۲۹–۳۰.

۵۳ Heidegger, The Phenomenology of Religious Life, ۶۷–۹.
۵۴ Ibid., ۷۷.
۵۵ Ibid.
۵۶ Heidegger, Basic Problems of Phenomenology: Winter Semester ۱۹۱۹/۱۹۲۰, ۱۸۴.
۵۷ Heidegger, The Phenomenology of Religious Life, ۸۰.
۵۸ Ibid., ۲۲۵.

صریح تجربه شد، و اگر شیوهٔ زمانیِ این حقیقت چیزی است که در واقع نیازمند تحقق‌بخشیِ حیاتی است که به نوعی دینی است، پس اندیشهٔ آغازین هایدگر از همان ابتدا عنصری ذاتی از دین‌ورزی را در خود دارد و بدون آن غیرقابل‌تصور است. با این حال، برای اندیشیدن به چنین معنای هایدگِری از دین‌ورزیِ تحقق‌بخشانه، باید از فهم جزمیِ مسیحی از الوهیت فاصله بگیریم. یعنی، باید «در میانِ» انگیزه‌های پدیدارشناختیِ صریح هایدگر و شهودهای دینیِ ضمنی او باقی بمانیم. از یک سو، از آنجا که خاستگاه یک موجود متافیزیکی نیست، هایدگر به فهمی از وجود انسانی دست یافت که ذاتاً با از دست دادن خاستگاه دغدغه‌مند است، بی‌آنکه به هیچ متافیزیک دینی‌ای تکیه کند. از سوی دیگر، فرمول‌بندی‌های او از آن نوع حقیقتِ تجربی که به وجودِ «اصیل» اولویت می‌بخشد، و آن نوع ساختار زمانی که با پدیداری این حقیقت پیوندی تنگاتنگ دارد، هر دو به تفسیری منحصربه‌فرد مسیحی از حیات وابسته‌اند.

به هر حال، همان‌طور که در خوانش هایدگر از پولس به‌وضوح دیده می‌شود، خودِ الگوی دگرگونی شخصی به‌مثابهٔ امری هدایت‌شده توسط نیرویی استعلاییِ که در چارچوب محتوای-چهِ عینی بیان‌ناپذیر است، آشکارا به فهمی دینی از حیات نزدیک‌تر است تا به هر یک از تصورات نظری-فلسفی آن. افزون بر این، هایدگر در آگوستین قدیس، معنایی از «خود» را بازمی‌شناسد که در رویدادِ تجربه به‌مثابهٔ گشودگیِ حیات و به‌مثابهٔ صورتی از تمامِ تأثرپذیری عمل می‌کند. به عبارت دیگر، حیات صرفاً همواره به چیزی مربوط نیست (یعنی، الگوی شبه-استعلاییِ اینتنشنالیتی)، بلکه به‌مثابهٔ گشودگی‌ای وجود دارد که در آن، خصلتِ خود-بخشندگیِ جهان برای نخستین بار در شیوه‌های مختلفِ تحقق‌بخشیِ خودِ حیات، فعلیت می‌یابد. چنین مفهوم آگوستینی از گشودگی، کاملاً با گوهر نسبتیِ حیات سازگار است، از دوگانگی سوژه-ابژه فراتر می‌رود و به هایدگر اجازه می‌دهد تا «خویشتن» (selfhood) را به حقیقت تحقق‌بخشانه خاستگاه پیوند زند. در واقع، «خود» از نظر آگوستین به‌مثابهٔ گشودگی‌ای بی‌بنیان نگریسته می‌شود که خارج از دسترس بی‌واسطهٔ فرد وجود دارد، یعنی به‌مثابهٔ امری فهم‌ناپذیر در چارچوب بازنمایی سکولار از آگاهیِ خود-بنیاد.[۵۹] تنها با چنین درکی است که «خویشتن» می‌تواند همزمان توسط خاستگاه تعیین شود، نسبتی را تحقق بخشد که در آن پدیدارها به شیوه‌ای اصیل یا غیراصیل ظاهر می‌شوند، و قادر به دستیابی به خاستگاه نباشد، مگر در تجربهٔ نزدیکی به آن از طریق پایداری در کوشش برای ایستادگی در برابر اضطراب وجودی و تجدید تحقق‌بخشیِ نخستین. پس آنچه گشودگیِ «خود» را پایدار نگاه می‌دارد، گوهر انگیزشیِ حیات است که از دغدغهٔ وجودیِ دور نیفتادن از خاستگاه نیرو می‌گیرد؛ دغدغه‌ای که توسط مسیحیان نخستین به‌مثابهٔ فراخوانی به سوی خدا تفسیر می‌شود.

از این منظر، نکتهٔ اصلی برای پدیدارشناسیِ خاستگاه این است که هم در حیات مسیحیان نخستین و هم در زندگی روزمره، این امکان وجود دارد که تجربه کنیم (حتی اگر فقط از طریق اجتناب) که حقیقتی وجود دارد که معیارِ وجود است. اما این حقیقت را نمی‌توان در چارچوب‌های سنتی سکولار، مانند هنجارهای اخلاقی، اندیشید. در شیوه‌های مختلف تحقق‌بخشی، فرد یا به این حقیقت نزدیک‌تر است یا از آن دورتر. به عبارت دیگر، دازاین در وجودش توسط کوششی ضمنی به سوی معیاری پایدار نگه داشته می‌شود که به‌طرزی رادیکال فراسوی آن است، با معرفت دست‌نیافتنی، اما توسط مسیحیان نخستین به‌طور صریح به‌مثابهٔ امری دور و آینده‌محور تجربه می‌شود. پس جای شگفتی نیست که دورهٔ پس از درس‌گفتارهای دینی ۱۹۲۰-۱۹۲۱ هایدگر، غالباً به‌مثابهٔ دورهٔ الهیات‌زدایی از ایده‌های مسیحی توصیف می‌شود که زمینه‌ساز هستی‌شناسیِ الحادیِ هستی و زمان شد. با این حال، گرچه از نظر هایدگر خاستگاه، خدا نیست، اما پیش‌درآمدی بر بعدِ ویژهٔ دینیِ حقیقتِ وجود است. یعنی، هستی و زمان نیازمند الهیات‌زداییِ پیشینی نبود، زیرا آن نوع دین‌ورزیِ نهفته در خاستگاه، از

---

۵۹ Heidegger, “Augustinus und der Neuplatonismus,” ۲۴۰.

الهیات فراتر می‌رود و در هستی و زمان نیز نهفته است. مشخصاً، تز من این نیست که هایدگر ایده‌های مسیحی خاصی را وام می‌گیرد، بلکه او معنای اصیلی از دین‌ورزی را کشف می‌کند که مسیحیت سنتی از آن بی‌خبر است. با این حال، معنای چنین دین‌ورزیِ اصیلی هنوز نیازمند تبیین است.

۴. جدا کردن دین‌ورزی از الهیات

همان‌طور که در بالا نشان دادم، سمینارهای دینی هایدگر روشن می‌سازند که حقیقتِ خاستگاه، یعنی حقیقتِ معنای-تحقق‌بخشیِ حیات، تنها به‌طور ضمنی در تجربهٔ اصیل مسیحی عمل می‌کند، و حتی در آنجا نیز، تنها به‌طور گزینشی در متون مسیحی یافت می‌شود. هایدگر حتی آگوستین را گزینشی می‌خواند زیرا، به باور من، او گاهی وسوسه می‌شود که به زبانِ امنِ متافیزیک نوافلاطونی تکیه کند و ناگزیر خود را از حوزهٔ اصیل معنای-تحقق‌بخشی دور می‌سازد. یعنی، حتی آگوستین نیز وسوسه می‌شود که خود را به زبان نظری-فلسفی بیان کند. همان‌طور که دیدیم، از نظر هایدگر، به کار بردن مقولات فلسفی برای تبیین تجربهٔ دینی ذاتاً مسئله‌ساز است، دقیقاً به این دلیل که فلسفهٔ غربی از خصلت-تحقق‌بخشیِ حیات که ویژهٔ تجربهٔ دینی و معنای متناسب آن از حقیقت است، غفلت می‌ورزد. با این حال، این دقیقاً همان کاری است که الهیات انجام می‌دهد. به همین دلیل، هایدگر در دست‌نویس سمیناری برنامه‌ریزی‌شده دربارهٔ عرفان قرون وسطی، اشاره می‌کند که مسئلهٔ اصلی الهیات، وابستگی آن به فلسفه و به‌طور کلی به وضعیتِ آگاهیِ نظریِ مربوطه است. به دلیل این وابستگی، الهیات موضعی بنیادین که متناسب با ابژه‌اش باشد، نیافته است.[۶۰] بر این اساس، هایدگر پیشنهاد می‌کند که دین‌ورزی از الهیات جدا شود.[۶۱] یعنی، اگر تنها الگوی وجود اصیل و حقیقتِ اصیل با تجربهٔ ویژه‌ای از امر الهی درهم‌تنیده است، «دین‌ورزی» — آن‌گونه که از پیش‌داوری‌های چارچوب‌های نظریِ سنتیِ الهیات جدا شده — همان چیزی است که آن تجربه را به نوعی از الوهیت پیوند می‌زند. برای برداشتن نخستین گام به سوی فهم چنین الوهیتِ اصیلی (یعنی، الوهیتِ خاستگاه)، اکنون در صدد آنم که این جدایی را صریح سازم.

به‌طور کلی، پیش از هایدگر، فلسفهٔ دین و الهیات به‌مثابهٔ تنها دو رویکرد به فهم نظریِ تجربهٔ دینی عمل می‌کردند. از نظر هایدگر، هر دو ناکافی‌اند، دقیقاً به این دلیل که منحصراً نظری هستند. در حالی که فلسفه، دین را به‌مثابهٔ یک ابژه در نظر می‌گیرد و آن را بر اساس انگیزه‌های نظری-فلسفیِ خود تحلیل می‌کند و بدین ترتیب بلافاصله فهم خود را محدود می‌سازد، الهیات در واقع انگیزهٔ اصیل‌تری برای فهم دین «فی‌نفسه» دارد. با این وجود، الهیات نیز محکوم به شکست است — دست‌کم به‌مثابهٔ راهی برای فهم تجربهٔ دینی — زیرا با جستجوی بازنماییِ نظری از دین‌ورزی، همچنان باید ابزارهای مفهومی را از چارچوب‌های فلسفی وام بگیرد. فهم هایدگر از این مسئله تحت تأثیر آثار فرانتس اوربک دربارهٔ الهیات مسیحی است، جایی که او دیدگاهی بسیار انتقادی دربارهٔ امکانِ رابطه میان ایمان و معرفت (نظری) بیان می‌کند.[۶۲] همان‌طور که اوربک در دربارهٔ مسیحی بودن الهیات امروزی ما می‌نویسد:

---

٦٠ Heidegger, “Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik,” ٣١٠.

٦١ Ibid.

٦٢. گادامر به اقتباس هایدگر از اوربک شهادت می‌دهد.

Gadamer, “Marburger Theologie.” In Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk.

بنابراین، عملِ هر الهیاتی، تا آنجا که ایمان را با معرفت در تماس قرار می‌دهد، فی‌نفسه خود-تعیین‌کننده و در ترکیب خود غیردینی است، و هیچ الهیاتی هرگز نمی‌تواند پدید آید، مگر آنکه منفعتی بیگانه در کنار منفعت دینی قرار گیرد.[63]

به گفتهٔ اوربک، خودِ انگیزهٔ نظریِ الهیات شامل چیزی غیردینی و بیگانه با ابژه‌اش است. او می‌نویسد، مسیحیت خود را به الهیات مجهز کرد تا خود را در جهانی ممکن سازد که در واقع آن را نفی می‌کند.[64] به عبارت دیگر، الهیات با انگیزهٔ خود در تناقض است. این تناقض روشن‌تر می‌شود اگر نکتهٔ هایدگر را به یاد آوریم که در تجربهٔ اصیل مسیحی، ماهیت-تحقق‌بخشیِ پدیدارها همراه با معنای ویژه‌ای از حقیقت روشن می‌شود. آنچه الهیات، که زیر بار متافیزیک است، به‌مثابهٔ انکارِ بالفعلِ جهان در محتوای-چهِ آن می‌فهمد، به گفتهٔ هایدگر، یک «نه»ی تحققی است که ذاتیِ تجربهٔ زیستهٔ مسیحی است.[65] یعنی، ساختارشکنیِ هرمنوتیکیِ هایدگر به ما اجازه می‌دهد که این «نه» را به‌مثابهٔ دگرگونیِ کیفیتِ رابطهٔ فرد با جهان بفهمیم؛ یعنی، آنچه مسیحیان نخستین انکار می‌کنند، نه جهان آن‌گونه که پیشاپیش توسط دانشمندان و فیلسوفان ابژه‌سازی و تحلیل شده (گویی، برای مثال، واقعی نبود)، بلکه خودِ گرایش به یکی دانستنِ جهانِ این‌گونه شناخته‌شده با پدیدارهای اصیلی است که توسط جایگاه‌یابیِ خودِ دازاین در نسبت با خاستگاه تعیین می‌شوند. به عبارت دیگر، مسیحیان نخستین با تحقق‌بخشیدن به رابطه‌ای اصیل با امر الهی، خود را از تفسیری پیشا-موضوعی از جهان در مقولات نظری، دور می‌کنند. در نتیجه، الهیات می‌کوشد خود را بر چیزی بنا نهد که ابژه‌اش برای حفظ معنای خود، باید آن را انکار کند. از نظر اوربک، دلیل اصلی این مغالطه آن است که الهی‌دانان دربارهٔ چیزهایی سخن می‌گویند که فاقد هرگونه شهود، تجربه و اعتقاد درونی نسبت به آن‌ها هستند، و این کار را به شکلی انجام می‌دهند که برای دیگرانی که به همین ترتیب فاقد چنین تجربه‌ای هستند، در نظر گرفته شده است.[66]

در این پرتو، فلسفه در موقعیت بهتری قرار دارد، زیرا گرچه نمی‌تواند وانمود کند که آن نوع حقیقتی را که در تجربهٔ دینیِ واقعی آشکار می‌شود، کاملاً می‌فهمد (همان‌طور که هایدگر در سمینار پولس استدلال می‌کند)، اما همچنان می‌تواند با کمک نشانه‌های صوری، پیش-فهمی از آن داشته باشد.[67] هایدگر در «پدیدارشناسی شهود و بیان» می‌گوید، تنها هدف فلسفه «جلب توجه» به حوزهٔ تملک تحقق‌بخشانه، یعنی به حوزهٔ امر روحانی است.[68] بر این اساس، بسته به اینکه آیا فرد به‌طور واقع‌بودانه چیزی را تجربه کرده باشد که بتواند توسط جهت‌های معنایی که پدیدارشناسی به‌طور صوری نشان می‌دهد، روشن شود، این پیش-فهم باید به زندگی شخصی فرد وارد شود و درجه‌ای از فهم را تولید کند. گرچه چنین فهمی لزوماً نباید در محتوای خود کاملاً تعیین‌شده باشد، اما می‌تواند، برای مثال، ببیند که قطعاً چیزی وجود دارد که از فهم می‌گریزد. اما اگر تجربهٔ فرد فاقد کیفیتِ لازمِ «خود-را-تجربه-کردن» بر محورِ حقیقت-تحقق‌بخشی باشد، مهم نیست که فرد چقدر تحصیل‌کرده باشد یا چقدر تلاش کند، هیچ فهم واقعی‌ای حاصل نخواهد شد. الهیات با همین مشکل روبرو می‌شود، که با این واقعیت که از زبان نظری استفاده می‌کند، تشدید می‌گردد. بنابراین، به گفتهٔ اوربک، الهیات دین‌ورزی را دسترس‌پذیرتر نمی‌کند، بلکه آن را می‌پوشاند و دیدنِ آنچه در دین واقعاً دینی است را دشوار

---

۶۳. «بنابراین، عملِ هر الهیاتی، تا آنجا که ایمان را با معرفت در تماس قرار می‌دهد، فی‌نفسه و در ترکیب خود، غیردینی است، و هیچ الهیاتی هرگز نمی‌تواند پدید آید، مگر آنکه منفعتی بیگانه در کنار منفعت دینی قرار گیرد.»

Overbeck, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, ۲۵.

٦٤ Ibid., ۳۳.

٦٥ See Heidegger, "Einleitung in die Phänomenologie der Religion," ۸٦.

٦٦ Overbeck, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie,٤٩

٦٧ Kisiel, The Genesis of Heidegger's Being and Time, ۱۷۳.

٦٨ Heidegger, Phenomenology of Intuition and Expression, ۱٤٥.

می‌سازد. هایدگر تمایز مشابهی میان دین‌ورزی و الهیات قائل می‌شود، دست‌کم تمام الهیاتِ پیشین، زیرا او امکانِ نوع جدیدی از الهیات، مبتنی بر پدیدارشناسی حیات دینی را توصیف می‌کند. با این حال، پیش از خوانش «وجودی» هایدگر از پولس، این الهیاتِ «جدید» هنوز تنها فرضی بود، به طوری که انتقادات هایدگر از الهیات باید به‌عنوان انتقاداتی به الهیات به‌طور کلی، به همان معنایی که اوربک نیز آن را نقد می‌کند، فهمیده شود.

پس از پیشرفت فکری‌ای که هایدگر در درس‌گفتارهای ۱۹۲۰-۱۹۲۱ که در بالا بررسی کردیم، در اندیشهٔ دینی ایجاد کرد، می‌توان انتظار داشت که از سال ۱۹۲۱ به بعد، هایدگر خوانش‌های خود از شخصیت‌های اصلی مسیحیت را ژرف‌تر کند و شهرتی به‌عنوان یک انقلابیِ دینی برای خود دست‌وپا نماید. در عوض، از سال ۱۹۲۱ تا انتشار هستی و زمان، هایدگر چرخشی رادیکال از مسیحیت به سوی ارسطو می‌کند، تا آنجا که این دوره گاهی به‌عنوان دورهٔ «الهیات‌زدایی» تلقی می‌شود که در آن هایدگر اصطلاحاتی را از مسیحیت وام می‌گیرد و ظاهراً آن‌ها را از معنای الهیاتی‌شان تهی می‌سازد. و با این حال، «الهیات‌زدایی» فرض می‌کند که اصطلاحات «دینی» که هایدگر به کار می‌برد، در چارچوب الهیات به‌طور اصیل عمل می‌کنند. علاوه بر این، این فرض همچنین دوگانگی‌ای میان الهیات و اندیشهٔ سکولار را پیش‌فرض می‌گیرد. اگر این دوگانگی را به معنای سنتیِ الهیات سیستماتیک در برابر فلسفه بفهمیم، هر دو طرف توسط هایدگر، گرچه به دلایل متفاوت، مورد انتقاد قرار می‌گیرند. با این حال، هر دو دلیل، امکانِ فهمِ خاستگاه را مسدود می‌کنند؛ در حالی که الهیات با به کار بردن چارچوب‌های نظریِ نامناسب، رابطهٔ خود را با دین‌ورزیِ تجربهٔ اصیل از دست می‌دهد، فلسفه اساساً از چنین تجربهٔ اصیلی بی‌خبر است. در این پرتو، هم فلسفه و هم الهیات از درکِ آن معنای الوهیتی که در پسِ حقیقتِ معنای-تحقق‌بخشی قرار دارد، ناتوانند؛ الهیات چنین الوهیتی را بیش از حد «فلسفی» می‌اندیشد، در حالی که خودِ فلسفه آن را کاملاً نادیده می‌گیرد.

با توجه به این بن‌بست، من استدلال می‌کنم که اعتقاد هایدگر به ضرورتِ جدا کردن دین‌ورزی از الهیات، این دیدگاه را که نقد او از الهیات به‌طور کلی و فاصله‌گیری‌اش از مسیحیت به‌طور خاص، بیانگر سکولاریزاسیونِ ایده‌های توسعه‌یافته در سمینارهای دینی است، مسئله‌دار می‌سازد. به‌جای «وام گرفتن» چیزی از یک حوزهٔ گفتمانیِ متمایز به نام «الهیات» به‌منظور به کار بردن آن در حوزهٔ متمایز دیگری که به‌طور سنتی «فلسفه» نامیده می‌شود، برای روشن ساختن برداشتی غیرنظری از تجربه، من بر این باورم که انگیزه‌های ظاهراً سکولاریزه‌کنندهٔ هایدگر به هیچ‌یک از این دو حوزه تعلق ندارند، زیرا معنای-تحقق‌بخشیِ وجود توسط هر دو نادیده گرفته شده است. در عوض، انگیزه‌های ظاهراً سکولاریزه‌کنندهٔ هایدگر به آنچه من آن را تلاش او برای مفهوم‌پردازیِ الوهیتِ خاستگاه می‌دانم، تعلق دارد؛ یعنی، نه یکی دانستنِ وجود با خدا، بلکه بیانِ بعدِ دینیِ اصیلی که ذاتیِ حقیقتِ وجود/خاستگاه است، بدون فرضِ وجود یا عدم‌وجود خدا. با این حال، برای فهمِ آنچه دین‌ورزی را اصیل می‌سازد، نیازمند نشانهٔ ایجابی‌ای از شیوه‌ای هستیم که گوهرِ «نظریِ» هم الهیات و هم فلسفه، بعدِ-تحقق‌بخشیِ دین‌ورزی را در نسبت با زمان‌مندی‌اش می‌پوشاند. در واقع، «نظری» به معنای صرفاً ابژه‌سازیِ چیزی «سیال‌تر» یا «زنده‌تر» نیست، بلکه به معنای تحریفِ شیوهٔ زمانیِ تحقق‌بخشی به‌طور کلی است. هایدگر در دورهٔ درسیِ «مقدمه‌ای بر پژوهش پدیدارشناختی»، آن را به‌مثابهٔ شیوهٔ نظریِ «دغدغه» عرضه می‌کند که «دغدغه‌ای دربارهٔ معرفتی پیشاپیش‌شناخته‌شده» است.[۶۹] یعنی، هم فلسفه و هم الهیات از آن رو نظری هستند که به دنبال حقیقتی می‌گردند که «پیشاپیش آنجاست»، مقدم بر تحقق‌بخشیِ اصیل. هایدگر در «تفسیرهای پدیدارشناختی از ارسطو» پیشتر به خصلت زمانیِ نگرش نظری اشاره کرده بود:

۶۹ Heidegger, Einführung in die Phänomenologische Forschung,۵۷–۶۰.

«پیش از»، نگرش نظری بدین ترتیب با اکراه به حیات بازمی‌گردد و خود را به‌مثابهٔ عالی‌ترین ارزش در صورتِ عینیت، علمیت، صداقت و بی‌طرفیِ فکریِ آزاد، و به‌مثابهٔ دادگاهِ خردِ نظری که براهینش همواره صحیح‌اند، عرضه می‌کند.[۷۰]

هایدگر با پیوند دادن ایده‌های این دو دوره، در اینجا شیوهٔ دغدغه در وجود انسانی را، آن‌گونه که در زندگی روزمره می‌یابیم، با آن «پیش از»ی که تمام تفکر نظری در آن ریشه دارد، مشخص می‌سازد. همان‌طور که در «مقدمه‌ای بر پژوهش پدیدارشناختی» به توضیح ادامه می‌دهد، هایدگر به دکارت حمله می‌کند که شیوهٔ زمانیِ تفکر نظری را مستحکم ساخت. هایدگر استدلال می‌کند که دکارت با برابر دانستنِ حقیقت با قطعیت، به این شیوهٔ دغدغه گویاترین صورتش را بخشید. این مسئله‌ساز است زیرا، همان‌طور که در پرتو سه‌گانهٔ معناییِ هایدگر دیدیم، تنها یک محتوای شیءشده، که پیشاپیش تجربه شده و از معانی نسبتی و تحققی‌اش تهی گشته، می‌تواند به معنای دقیق کلمه «قطعی» باشد، یعنی می‌تواند قطعیتِ یک چیزِ ایجابی (مانند یک ابژه) را داشته باشد. با در نظر داشتن این نکته، شیوه‌ای از دغدغه‌مندی دربارهٔ جهان که انگیزه‌اش داشتنِ چنین قطعیتی است، باید تجربه را برحسب آنچه پیشاپیش شناخته‌شده و امن است، تفسیر کند — نقشِ پیشینی (a priori) پاسداری از این امنیت است. در این پرتو، برای جدا کردن دین‌ورزی از الهیات، باید شیوهٔ اندیشیدنمان دربارهٔ واقعیت و حقیقت را عمیقاً دگرگون سازیم و از تمام سازه‌های پیشینی فاصله بگیریم. هایدگر غلبهٔ پیشینی در تفکر نظری را به‌مثابهٔ مشخصهٔ پدیدارشناسی هوسرل مثال می‌زند.[۷۱] هوسرل نیز، مانند تمام فلسفهٔ پیش از هستی‌شناسی بنیادین، می‌کوشد نوعی هنجارمندیِ کلی را فرمول‌بندی کند که فهم ما از جهان را یک‌بار برای همیشه تضمین نماید. با این حال، نسبتی بودنِ جهان، یعنی اولویتِ معانی تحققی و نسبتی بر معنای محتوایی، اجازهٔ هنجارمندیِ کلیِ جدا از وجود انسانی را نمی‌دهد، بلکه تنها هنجارمندی‌ای را ممکن می‌سازد که برای «کسی» هنجارمند است؛ هنجارمندی تنها می‌تواند برحسب ساختارِ وجودِ آن کسی که برایش هنجارمندی است، یعنی دازاین، بررسی شود.[۷۲] این وابستگیِ هنجارمندی به دازاین از ایدهٔ هایدگر نشئت می‌گیرد که صورتِ پدیداریِ جهان (معنای نسبتی) با وجودِ دازاین (معنای تحققی) پیوندی تنگاتنگ دارد. از این رو، این واقعیت که دازاین به شیوهٔ تضمینِ ساختارِ پیشینیِ جهان به آن دغدغه می‌ورزد، به کیفیتِ وجودِ دازاین مربوط است.

در نیم‌سال تابستانی ۱۹۲۳، هایدگر اصل زیربناییِ پیدایشِ چنین نگرشِ فلسفی-نظری را «کنجکاوی» (Neugier) می‌نامد.[۷۳] همان‌طور که توضیح می‌دهد، نگاه نظری به جهان نوعی کنجکاوی است، یک خواستن-برای-دانستنِ جداافتاده به‌منظور داشتنِ بنیانی امن؛ این نگاه، جهان را از طریق فهمی خاص از حقیقت، از-تفسیر-خارج-می‌کند (de-interprets). هایدگر در تحلیلی انتقادی از ستایش ارسطو از تأمل نظری از همان زمان، آن را لذت‌گراییِ پنهان، به‌مثابهٔ لذتِ برخورداری از امر جاودان، برچسب می‌زند. چنین لذت‌گراییِ پنهانی نقش مهمی در وجود فرد، و همچنین در انگیزه‌های فلسفیِ معاصران هایدگر و اساساً هر کسی که «برای سرگرمی» فلسفه می‌ورزد، ایفا می‌کند. برای مثال، هایدگر هوسرل را متهم می‌کند که تلویحاً خوانندگانش را ترغیب می‌کند که هیچ سهمی در وجودی که ذاتاً ناامن است، نداشته باشند، بر اساس تعهدش به امنیت وجودیِ نگرش نظری.[۷۴] در واقع، به گفتهٔ هایدگر، دغدغه‌مندی دربارهٔ معرفتی پیشاپیش‌شناخته‌شده چیزی جز

---

۷۰ Heidegger, Phenomenological Interpretations of Aristotle, ۹۱.
۷۱ Heidegger, Einführung in die Phänomenologische Forschung, ۸۱.
۷۲ Ibid., ۸۶–۷. For a detailed analysis of normativity in Heidegger, see Crowell, Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger.
۷۳ Heidegger, Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, ۹۵. (برگردان شده به پارسی، هرمنوتیک بودگی پدید، بشارتی ، یوسف)
۷۴ Ibid., ۹۶–۷.

اضطراب در برابر وجود نیست.[۷۵] به هر حال، وجود ناامن است، نه به معنای صرفاً پیش‌بینی‌ناپذیریِ رویدادها، بلکه به معنایی بسیار ژرف‌تر که از ماهیت تحقق‌بخشانه پدیدارها برمی‌آید؛ هیچ نوع «چه-بنیانی» که دازاین بتواند به آن تکیه کند، مستقل از فعلیت‌بخشیِ دازاین به معنای آن نیست. به عبارت دیگر، هیچ بنیانی نمی‌تواند به‌طور کلی توجیه شود. و با این حال، دغدغه‌مندی دربارهٔ معرفتی پیشاپیش‌شناخته‌شده، معرفت را با خودِ معرفت «توجیه می‌کند.»[۷۶] من بر این باورم که فریب دادن خود با چنین «توجیه‌هایی» بر این دلالت دارد که فرد با اضطراب به شبحِ هنجارهای الزام‌آورِ کلی چنگ می‌زند، هنجارهایی که می‌توانند — گاهی در متعالی‌ترین صورت اخلاق — او را از مسئولیتش برای ایستادگی در برابر ناامنِ اضطراب‌آورِ وجود، رها سازند. به هر حال، آنچه هم فلسفه و هم الهیات را «نظری» می‌سازد، در تلاشی برای گریختن از دغدغهٔ وجودیِ دور نیفتادن از خاستگاه، ریشه دارد.

در نتیجه، تصادفی نیست که هم فلسفه و هم الهیات از بعد-تحقق‌بخشیِ حیات غافل‌اند و به خاستگاه دسترسی ندارند. بلکه، همان‌طور که «پدیدارشناسی حیات دینی» پیشاپیش روشن می‌سازد، نگرش نظری راهی برای گریختن از اضطراب از طریق تحریفِ زمان‌مندیِ اصیل برحسب آنچه «پیش از» و «پیشینی» است، می‌باشد. در واقع، در حالی که تحقق‌بخشیِ اصیل به گشودگیِ آینده‌نگر به خودانگیختگیِ خود-آشکارسازی اشاره دارد، فرورفتن فرد در روزمرگی، نظم زمانی را وارونه می‌کند به طوری که ممکن است به نظر برسد که آنچه پیشاپیش وجود دارد، عاملِ احساسِ ناآرامی است. در این چارچوب، گرفتاری‌های روزانه دربارهٔ موجوداتی که معنایشان پیشاپیش تعیین شده، دلیلِ اضطراب وجودی و راهِ برطرف کردن آن به نظر می‌رسند. حتی اگر فرد ظاهراً به سوی حل مشکلاتش در آینده جهت‌گیری کرده باشد، آنچه باید حل شود به جهانی تعلق دارد که «به‌سادگی و به‌طور مستقیم آنجاست»، یعنی، به آنچه تقدمِ پیشینی دارد. دغدغه‌مندی با امور دنیوی بدین ترتیب خودِ جهان را وامی‌نهد و بی‌خیالی‌ای نسبت به آن ایجاد می‌کند، به طوری که جهان به نظر می‌رسد چیزی جز ابژه‌ها و امور دنیوی نیست.

در واقع، اشتباهِ پنداشتن اینکه جهان به‌خودی‌خود آنجاست، اشتباهِ یکی دانستنِ جهان با مجموعه‌ای از چیزهای عینی حاضر (یعنی، تفسیرشده) و مطلقاً قطعی است؛ این نتیجهٔ بی‌خیالیِ ذاتی‌ای است که در آن، دغدغه به خواب رفته است.[۷۷] با این حال، همان‌طور که از سمینارهای پیشین هایدگر می‌دانیم، چنین به خواب رفتنی از طریق فرورفتن در روزمرگی، راهی است که دازاین از اضطراب وجودی‌اش اجتناب می‌کند. پس، هم فراموشیِ روزمره و هم فراموشیِ فلسفی-علمیِ خصلتِ نسبتیِ جهان، انگیزهٔ مشابهی دارند: گریزی مداوم در برابر وجود. در واقع، گریز در برابر وجود باید به‌مثابهٔ کیفیتی خاص از «وجودِ تحقق‌بخشی» در نظر گرفته شود. در نتیجه، نخستین و مهم‌ترین گزارهٔ هستی‌شناسی بنیادین این است که حقیقتِ خاستگاه، یعنی «وجودِ تحقق-بخشی»، در چنین گریزی دسترس‌ناپذیر باقی می‌ماند. به‌ویژه، هستهٔ فلسفیِ هستی‌شناسی بنیادین در این فهم نهفته است که خودِ آن حقیقتی که فلسفه به دنبال آن است، یعنی حقیقتِ خاستگاه، همان حقیقتی است که هر انسان با اضطراب از آن می‌گریزد. در نتیجه، فلسفه نمی‌تواند وظیفهٔ خود را با اندیشیدن به راه‌حل‌های جدید یا حتی افشای مشکلات جدید به انجام رساند، بلکه تنها از طریق دگرگونی شخصیِ خودِ فیلسوف.

۷۵ Heidegger, Einführung in die Phänomenologische Forschung, ۹۷.

۷٦ Ibid., ۱۰۱.

۷۷ Ibid.

با توجه به این فهم خاص از وظیفهٔ فلسفه، جای شگفتی نیست که این کی‌یرکگور است که تفاوت میان آن نوع حقیقتی که به‌طور سنتی در دسترس است و حقیقتِ خاستگاه را پیش‌بینی می‌کند. همچنین این کی‌یرکگور است که به نقش زمان‌مندی در آنچه هایدگر بعدها به‌مثابهٔ دو شیوهٔ دغدغه مشخص می‌کند، اشاره می‌نماید. دغدغه‌مندی دربارهٔ معرفتی پیشاپیش‌شناخته‌شده را می‌توان با مفهومِ «یادآوری» (recollection) کی‌یرکگور مقایسه کرد که در آن، فرد آنچه را که پیشاپیش آنجاست کشف می‌کند، مانند بردهٔ منون که سقراط گام‌به‌گام او را به یادآوریِ حقیقتی پیشینی رهنمون می‌شود. به‌آسانی می‌توان دید که فیلسوفانِ با گرایش نظری چگونه به همین شیوه عمل می‌کنند، با این فرض که نوعی حقیقتِ جاودان و پیشاپیش تثبیت‌شده وجود دارد که صرفاً در انتظار توجه است. کی‌یرکگور این شیوهٔ تجربهٔ حقیقت را با «تکرار» (repetition) در تقابل قرار می‌دهد که به پیش رو می‌نگرد تا حقیقت را به عرصهٔ وجود آورد، به‌جای آنکه به حقیقتی که پیشاپیش آنجاست (هرچند کشف‌نشده) به عقب بنگرد.[۷۸] چنین کشفِ خلاقانهٔ آینده‌نگری تنها به‌مثابهٔ خود-استواریِ دگرگون‌کنندهٔ «خود» ممکن است؛ این تکرارِ «خود» است. از نظر کی‌یرکگور، مانند هایدگر، نگرشِ نظری-زیبایی‌شناختی نمی‌تواند چنین تکراری را تجربه کند، زیرا تکرار برای آن بیش از حد استعلایی است.[۷۹] این نوع حقیقتِ خلاقانه که به استواریِ خاصی از «خود» وابسته است، همان حقیقتی است که هایدگر قادر است آن را به‌طور فلسفی، بدون وابستگی به الهیات کی‌یرکگور، تبیین کند. از نظر هایدگر، تکرار، تکرارِ تحقق‌بخشی است؛ هیچ معیارِ «چه»ی بیرونی‌ای ندارد. در واقع، تحقق‌بخشیِ اصیل توسط تقاضایی ذاتی برای تکرار شدن تعیین می‌شود؛ این تحقق‌بخشی به شیوه‌ای خود-شفاف است که نیاز به استواریِ قاطعی را آشکار می‌سازد که تنها آن فرد را به تجربهٔ حقیقتی که پیشاپیش آنجا نیست، رهنمون می‌شود.

این همان شیوهٔ دغدغه‌ای است که هایدگر تجربهٔ زیستهٔ مسیحیان نخستین را در آن به‌مثابهٔ امری جهت‌یافته به سوی نوعی حقیقت که هنوز در راه است، می‌فهمد. با این حال، این همچنین همان شیوهٔ دغدغه‌ای است که هایدگر آن را در زمینه‌ای ظاهراً سکولار، در تقابل با فرضِ نظریِ حقیقتی که پیشاپیش آنجاست، تبیین می‌کند. من می‌گویم «ظاهراً سکولار» زیرا اندیشیدن به شیوهٔ سنتیِ سکولار دربارهٔ آن نوع حقیقتی که هیچ‌چیز دربارهٔ هیچ‌چیز در جهانِ پیشاپیش‌موجود نمی‌گوید، ابژه‌ناشدنی است، و در شیوهٔ خاصی از تحقق‌بخشیِ حیات «زاده می‌شود» که نزدیکیِ شخصیِ فرد به خاستگاهِ حیات را آشکار می‌سازد، واقعاً دشوار می‌شود. در واقع، در نوشته‌های متأخر، حقیقتِ وجود (Beyng) چنین ویژگی‌هایی را خواهد داشت و با نزدیکی و غیبتِ خدایان پیوندی تنگاتنگ خواهد یافت. از سوی دیگر، در درس‌گفتارهای اولیه، هایدگر به نظر می‌رسد اصرار دارد که فلسفه بنا به تعریف، الحادی است. در بخش بعدی، رابطهٔ میان درس‌گفتارهای هایدگر پس از «پدیدارشناسی حیات دینی»، که در آن‌ها هایدگر قاطعانه به سوی ارسطو می‌چرخد، و دین‌ورزیِ پدیدارشناسیِ اولیه‌اش را تحلیل خواهم کرد. این رابطه، آن‌گونه که استدلال خواهم کرد، دقیقاً برای تحقق‌بخشیدن به جدایی میان آنچه به‌طور سنتی «دین» فهمیده می‌شود و شهودهای دینیِ خودِ هایدگر، ضمنی باقی می‌ماند.

۵. دین‌ورزیِ ضمنیِ «الحادِ» هایدگر

در نیم‌سال زمستانی بلافاصله پس از دورهٔ درسی‌اش دربارهٔ آگوستین در سال ۱۹۲۱، هایدگر برای نخستین بار سمیناری با نام ارسطو در عنوانش برگزار کرد. «تفسیرهای پدیدارشناختی از ارسطو» طلایه‌دار تمرکز در حال

---

۷۸ Barbilla, “Soren Kierkegaard’s Repetition. Existence in Motion.”
۷۹ Kierkegaard, Fear and Trembling, ۱۸۶.

توسعهٔ او بر نقش تاریخ‌مندی در فلسفه بود، نه فقط با تبیین اهمیت آن، بلکه با پرداختنِ واقعی به تاریخ فلسفه. گرچه هایدگر تا هستی و زمان در سال ۱۹۲۷ به‌طور صریح دربارهٔ رابطهٔ میان هستی‌شناسی و خاستگاه بحث نمی‌کرد، «تفسیرهای پدیدارشناختی از ارسطو» نخستین گام‌های بازتعریف فلسفه به‌مثابهٔ امری مستقل از الهیات را عرضه کرد، در حالی که به دین‌ورزیِ اصیلی اشاره داشت که در چارچوب‌های فلسفیِ سنتی فهم‌ناپذیر بود. در ادامه، این نخستین سمینارهای «پسا-مسیحی» را بررسی خواهم کرد تا فاصله‌گیری هایدگر از فلسفهٔ سنتی را روشن سازم و نشان دهم که چگونه چرخش او به سوی زبانِ هستی‌شناسی بنیادین با دیدگاهش دربارهٔ رابطهٔ دشوار میان فیلسوف و امر الهی درهم‌تنیده است.

در ساعت نخستِ «تفسیرهای پدیدارشناختی از ارسطو»، هایدگر فلسفه را به‌مثابهٔ «شناختِ تاریخ‌شناختی (historiological) از حیاتِ واقع‌بودانه (یعنی، فهم برحسب تاریخِ تحقق‌بخشانه)» تعریف می‌کند. او ادامه می‌دهد که فلسفه باید «به فهم و مفصل‌بندیِ مقوله‌ای (وجودی-انضمامی/existentiell) (یعنی، معرفتِ تحقق‌بخشانه) دست یابد، که در آن، آنچه جدایی‌پذیر است نه به‌مثابهٔ یک مجموعه و یک خاستگاه، بر اساس آنچه به‌طور سنتی جدا شده، تفسیر می‌شود، بلکه به‌طور ایجابی تفسیر می‌گردد — بر اساس سلوکِ بنیادین به سوی حیاتِ واقع‌بودانه، حیات به‌طور کلی.»[۸۰] آن‌گونه که هایدگر در اینجا می‌گوید، درکِ تاریخی از فلسفه، مجموعه‌ای از ایده‌های مرتب‌شده بر اساس زمان نیست، بلکه فهمی از تاریخ به‌مثابهٔ رویدادمندیِ تحقق‌بخشانه حیاتِ واقع‌بودانه است. بر اساس چنین فهمِ تاریخ‌مند-تحقق‌بخشانه‌ای از حیات، می‌تواند تفسیری ایجابی از آنچه جدایی‌پذیر است، وجود داشته باشد. یعنی، خاستگاه نباید در جداییِ سنتی‌اش از کثرتِ پدیدارها در نظر گرفته شود، بلکه باید به‌مثابهٔ امری که به معنایی جدید از پدیدارها «جدایی‌پذیر» است، بازاندیشی شود؛ معنایی که در مقولاتِ وجودی-انضمامی (معرفتِ تحقق‌بخشانه) که توسط حقیقتِ تحقق‌بخشی تعیین می‌شوند، مفصل‌بندی شده است.

با این حال، تا اینجای سمینارهای هایدگر، تنها دسترسی واقعی به حقیقتِ تحقق‌بخشی در «چگونگیِ» ویژهٔ حیات مسیحی ریشه داشت؛ طبق دورهٔ درسی سال ۱۹۲۰ دربارهٔ پولس، «شدنِ» مسیحی، به‌مثابهٔ شیوه‌ای از بودن که در آن چنین حقیقتی تجربه می‌شود، پذیرشِ «چگونگیِ» حیات مسیحی است.[۸۱] حتی اگر خودِ این حقیقت نیازی به فرمول‌بندیِ صریح نداشته باشد (و هرگز هم نمی‌تواند داشته باشد)، برای آنکه مفصل‌بندی‌های فلسفی را تعیین کند، باید به طریقی، جدا از آن تحولِ رادیکالی که هایدگر در زندگی مسیحیان نخستین بازشناخت، قابل‌دسترس باشد. بنابراین، مقولاتِ وجودی-انضمامیِ لازم برای معرفتِ تحقق‌بخشانه (برای فلسفه به‌طور کلی) تنها در صورتی صحیح خواهند بود، یعنی به حقیقتِ اصیل مربوط خواهند بود، که «چگونگیِ» فلسفیدن بتواند چنین دسترسی‌ای را تضمین کند.

در «تفسیرهای پدیدارشناختی از ارسطو» روشن می‌شود که «پرسش‌پذیری» (questionability) آن مشخصهٔ «چگونگیِ» مسیحی است که برای هایدگر محوری است؛ همان‌طور که دیدیم، هایدگر پیشتر اشاره کرده بود که در مسیحیت آغازین، تأکیدی رادیکال بر «خود-جهان» به‌مثابهٔ راهی برای دسترس‌پذیر ساختنِ حوزهٔ اصیل حیات، تحقق می‌یابد.[۸۲] اما این تأکید، تنها به‌مثابهٔ پرسشگری از «خود» در وجودِ تاریخی‌اش اصیل است. در نتیجه، هایدگر «پرسش‌پذیری» را تعیین‌کنندهٔ سلوکِ بنیادین می‌داند. او می‌گوید، پرسش‌پذیری (Fraglichkeit)، سلوک به سوی رویدادمندیِ تاریخی (Geschichte) را تیزتر می‌کند؛ این «چگونگیِ» امرِ

---

۸۰ Heidegger, Phenomenological Interpretations of Aristotle,۳(translation modified).
۸۱ Heidegger, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion,” ۹٤–٥.
۸۲ Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, ٦۱.

تاریخ‌شناختی (Historisch) است.[83] هایدگر این نکته را حتی پیشتر، در دورهٔ درسیِ پیشینِ «آگوستین و نوافلاطونیسم»، مطرح کرده بود و استدلال می‌کرد که نگرشِ پرسشگرانه همان چیزی است که آگوستین را به «چگونگیِ» حیاتِ سعادتمند، یعنی به تحقق‌بخشیِ وجودِ اصیل، رهنمون می‌شود.[84] بنابراین، از سمینار آگوستین می‌آموزیم که «پرسشگری» نه به معنای پرسش از حضور عینی (پرسشگریِ نظری)، بلکه به‌مثابهٔ صورتِ ویژه‌ای از خود-تجربگی است، یعنی: من باید برای خودم به یک پرسش بدل شوم. تنها بر اساس چنین نگرشی است که فلسفه می‌تواند به‌مثابهٔ «ناامنیِ همیشه‌حاضرِ پرسشگریِ شکاکانه» به پیش رود.[85] از آنجا که ابژهٔ فلسفه، حیات در خود-تحقق‌بخشی‌اش است، «داشتنِ» حقیقیِ فلسفه، سلوکی است که توسط خود-پرسش‌پذیری تعیین می‌شود. بنابراین، فلسفه باید به‌مثابهٔ «داشتنِ» خودِ بنیادهای وجودِ فرد فهمیده شود.[86]

و با این حال، طبق بررسی دقیق‌ترِ نقد هایدگر از تفکر نظری، فلسفه با نادیده گرفتنِ خاستگاه، آشکارا دور از بنیادهای وجودِ انسان‌ها عمل می‌کند و باید در پرتو انحرافش از خود-پرسش‌پذیریِ اصیل، بازنگری شود. پرسش‌پذیری و تاریخ‌مندی بدین ترتیب پژوهشِ هرمنوتیکیِ صورت‌هایی را تشکیل می‌دهند که در آن‌ها، فلسفه و الهیات موضوع خود را می‌فهمند. همان‌طور که هایدگر در «تفسیرهای پدیدارشناختی از ارسطو» تأکید می‌کند، آن‌ها این کار را بر اساس آنچه «به‌طور سنتی جدا شده» انجام می‌دهند. در این دیدگاه، برای مثال، پرداختن به فلسفهٔ موجود در جدایی‌اش از الهیات، برای دستیابی به تفسیری ایجابی از حیات، کافی نیست. برعکس، هایدگر ادعا می‌کند که فیشته، شلینگ و هگل، الهی‌دان بودند — و کانت نیز چنین بود، اگر او را به نقشِ مضحکِ معرفت‌شناس تنزل ندهیم.[87] این بدان معناست که فلسفه به‌خودی‌خود، جدا از انگیزه‌های الهیاتی، حتی در «عقل‌گرایانه‌ترین» شاخه‌هایش نیز محقق نشده است. از این رو، پژوهش هرمنوتیکی باید کشف کند که فلسفه چیست. اما همین امر دربارهٔ مسیحیت نیز صادق است؛ نمی‌توان آن را کاملاً جدا از تفاسیرِ شرطی‌کنندهٔ خاصی که بیرونی به آن هستند، اندیشید. هایدگر در نخستین سمینار ارسطو به ناگزیریِ چنین تفاسیری اشاره می‌کند:

> «پیوندهای-حیاتیِ» مسیحیتِ اصیل پیشاپیش در درون جهانِ پیرامونی به بلوغ رسیده بودند که حیاتش، از نظر شیوهٔ بیان خود، توسط تفسیرِ مشخصاً یونانی از وجود و توسط مفهوم‌پردازیِ (واژگان) یونانی، هم-تعیین‌شده بود. از طریق پولس و در دوران رسولان، و به‌ویژه در عصر آباء کلیسا، ادغامی در جهان-حیاتِ یونانی به انجام رسید.[88]

همان‌طور که هایدگر توضیح می‌دهد، برای ترسیمِ هستهٔ واقعاً دینیِ مسیحیت، کافی نیست که الهیات را ملغی کنیم و به مسیحیت آغازین بازگردیم، آن‌گونه که اوربک می‌پنداشت، زیرا حتی دوران رسولان نیز پیشاپیش در جهان-حیاتِ یونانی و فهم آن از دوران رسولان ادغام شده است. هایدگر در نوشته‌های متأخرش، بارها تبیین خواهد کرد که چگونه جنبش‌های خاصی در اندیشهٔ یونانی در واقع فاصله‌گیریِ فلسفه از حوزهٔ اصیل تجربه را آغاز کردند. اما از همان اوایل سال ۱۹۲۲، هایدگر اشاره می‌کند که عناصرِ نظریِ بیگانه هم در فلسفه و هم در الهیات، constitutive (سازنده) شدند. بر این اساس، نظری‌سازیِ حیات، همه‌جا حاضر است. پس برای پالودنِ حوزهٔ اصیل فلسفه، نه تنها باید آن را از نتایجِ خود-نظری‌سازیِ خودش (نوعی «بیش-اندیشیِ» فلسفی)

---

۸۳ Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles,۲.
(برگردان شده به پارسی، بازگفت‌های پدیدارشناختی از ارستو، درآمدی بر پژوهش پدیدارشناختی ، بشارتی ، یوسف)
۸٤ Heidegger, “Augustinus und der Neuplatonismus,” ۲۰۸.
۸۵ Kisiel, The Genesis of Heidegger’s Being and Time, ۲۳۵.
۸٦ Ibid., ۲۳٤.
۸۷ Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles,۷.
۸۸ Heidegger, Phenomenological Interpretations of Aristotle,٦۰.

پاک کرد، بلکه همچنین از عناصر الهیاتی‌ای که از دین‌ورزیِ نظری‌شده به آن آورده شده‌اند. تنها به این طریق، مفهومِ اصیلِ حقیقتِ خاستگاه می‌تواند هم در چارچوب فلسفه و هم در رابطه‌اش با دین‌ورزیِ اصیل، به دست آید و بررسی شود. من استدلال می‌کنم که به همین دلیل است که هایدگرِ جوان می‌کوشد نوعی از تفکر را فرمول‌بندی کند که نه فلسفه به معنای سنتی و نه الهیات مسیحی است. بلکه، او به دنبال معنای جدیدی از فلسفه است که بر «چگونگیِ» دسترسی به خاستگاه بنا نهاده شود. همان‌طور که پیشتر استدلال کردم، هایدگر این «چگونگی» را به‌مثابهٔ پرسش‌پذیریِ رادیکال می‌فهمد، و — در فلسفه تحقق‌یافته — این «چگونگیِ» فلسفیدن باید چنان باشد که به همان سطحِ گشودگی‌ای که هایدگر در تفسیر پیشینش از حیاتِ اصیل مسیحی نشان داد، دسترسی دهد. در قطعات زیر، هایدگر رابطهٔ ظریف این «چگونگیِ» پرسشگرانهٔ فلسفیدن با حیاتِ اصالتاً دینی را عرضه می‌کند:

> پرسش‌پذیری دینی نیست، گرچه تنها آن ممکن است به وضعیتی از تصمیم دینی منجر شود. سلوک من در فلسفیدن دینی نیست، حتی اگر به‌مثابهٔ یک فیلسوف بتوانم فردی دینی نیز باشم. «هنر دقیقاً در این است»: فلسفیدن و، در این کار، اصالتاً دینی بودن؛ یعنی، به‌طور واقع‌بودانه وظیفهٔ این‌جهانی و تاریخ‌شناختی-تاریخیِ خود را در فلسفه، در عمل و در کلمهٔ انضمامیِ عمل بر عهده گرفتن، اما نه در ایدئولوژی و خیال‌پردازیِ دینی.[۸۹]

> هایدگر در اینجا ادامه می‌دهد که فلسفه، در پرسش‌پذیریِ رادیکال و خود-بنیادش، باید به‌لحاظ اصولی، الحادی (a-theistic) باشد. «دقیقاً به دلیل نیتِ بنیادینش، فلسفه نباید گستاخیِ داشتن یا تعیینِ خدا را به خود راه دهد. فلسفه هرچه رادیکال‌تر باشد، مصممانه‌تر در مسیری دور از خدا قرار دارد؛ با این حال، دقیقاً در تحققِ رادیکالِ این «دوری»، نزدیکیِ دشوارِ خود به خدا را دارد. در باقی موارد، فلسفه نباید به خاطر آن بیش از حد گمانه‌زنی کند، بلکه در عوض، وظیفهٔ خود را برای به انجام رساندن دارد.»[۹۰]

همان‌طور که در این قطعات دیده می‌شود، علی‌رغم این واقعیت که دین‌ورزیِ اصیل نباید هیچ نزاعی با فلسفه داشته باشد، جدا از فرضِ سنتیِ خدا و جزم‌های متناظر آن، دشواریِ بزرگی در سخن گفتن از آن‌ها در رابطه با یکدیگر وجود دارد. برای آنکه فلسفه وظیفهٔ خود را به انجام رساند و با این کار، اصالتاً دینی باشد، امرِ اصالتاً دینی باید از پیش‌فرض‌های خداباورانه پالوده شود، و فلسفه باید از خدا دور بماند، نه به این دلیل که خدا را انکار می‌کند، بلکه به این دلیل که باید از تمام متافیزیک‌های از پیش‌آماده دور بماند. یعنی، اگر هنرِ فلسفیدن، اصالتاً دینی بودن بدون استفاده از «ایدئولوژی و خیال‌پردازیِ دینی» است، فلسفه باید بر تمام متافیزیک سنتی غلبه کند، زیرا تمام متافیزیک ذاتاً تک-معنایی (sense-flat) است، یعنی تنها توسط معنای-محتوایی تعیین می‌شود. تمام «ایدئولوژی‌ها و خیال‌پردازی‌های» دینی، محتواهای دینی هستند و فلسفه هیچ‌چیز دربارهٔ آن‌ها برای گفتن ندارد. یعنی، پرسش‌پذیری به این معنا دینی نیست که دربارهٔ مسائل «دینی»، مانند وجود خدا، نمی‌پرسد. با این حال، ممکن است به وضعیتی از تصمیم دینی منجر شود. علاوه بر این، فلسفیدن، اصالتاً دینی بودن است. در اینجا هیچ تناقضی وجود ندارد، زیرا از نظر هایدگر، فلسفیدن و اصالتاً دینی بودن به شیوه‌ای از تحقق‌بخشیِ خود-پرسشگری مربوط می‌شوند. در این شیوه، فرد نیازی ندارد که خود را دینی بداند یا حتی به دین بیندیشد، با این حال آنچه انجام می‌دهد می‌تواند به وضعیتی از تصمیم دینی به شکلِ پذیرشِ این امکان که نوعی حقیقت متفاوت از برداشتِ سکولارِ سنتی وجود دارد (به‌مثابهٔ چیزی که پیش از آشکار شدنش وجود دارد) یا گریختن از آن به تفکر نظری، منجر شود. بر این اساس، مهم نیست که

---

۸۹ Ibid., ۱۴۸.
۹۰ Ibid.

فیلسوف به چه چیزی باور دارد، بلکه تنها این مهم است که آیا تحقق‌بخشیِ خود-پرسشگری‌اش آنقدر صادقانه است که تمام مرزبندی‌های پیشینیِ تفکر، از جمله دوگانگیِ سکولار-دینی را رها کند.[۹۱] بنابراین، الحادِ هایدگر ماهیتی روش‌شناختی دارد، زیرا تنها آنچه را که هنوز به جایگاهِ اصالتاً دینی بودن نرسیده است، رد می‌کند.[۹۲] در واقع، هایدگر تنها با اکراه، تحققِ چنین بلوغی را «فلسفه» می‌نامد؛ در گشایشِ دورهٔ درسیِ «مقدمه‌ای بر پژوهش پدیدارشناختی» در نیم‌سال زمستانی ۱۹۲۳-۱۹۲۴، هایدگر تا آنجا پیش می‌رود که اعلام می‌کند وظایفِ فلسفیِ سنتی هیچ ربطی به هدف او ندارند — که فلسفه به پایان خود رسیده است.[۹۳]

با توجه به این اعلامِ زودهنگام در سال ۱۹۲۳، هایدگر در واقع پایان فلسفه را حدود چهار سال پیش از انتشار هستی و زمان اعلام می‌کند. دست‌کم، این اعلامِ پیشین اشاره دارد که هستی و زمان، که در آن زوج‌های بودن-باشنده و خاستگاه-نشئت‌گرفته برای نخستین بار وارد گفتمان‌های پدیدارشناختیِ قرن بیستم می‌شوند، یک رسالهٔ فلسفی نیست، دست‌کم نه به معنای سنتی. به باور من، این یک رسالهٔ فلسفی به معنایی اصیل‌تر است، زیرا بیانگر تلاش‌های اولیهٔ هایدگر برای دسترس‌پذیر ساختنِ خاستگاه است. در واقع، هایدگر در هستی و زمان می‌نویسد که نفوذِ هستی‌شناختی به خاستگاه، پرسش‌پذیریِ هر آنچه منطقاً بدیهی به نظر می‌رسد را آشکار می‌سازد.[۹۴] می‌خوانیم که خاستگاه، بر فرازِ آنچه نشئت گرفته، سر برافراشته است.[۹۵] به همین ترتیب، در نیم‌سال تابستانی ۱۹۲۷ («مسائل بنیادین پدیدارشناسی»)، هایدگر زمان‌مندی را با خاستگاه یکی می‌داند و تکرار می‌کند که خاستگاه غنی‌تر از هر چیزی است که از آن نشئت می‌گیرد.[۹۶] تابستان بعد در «بنیان‌های متافیزیکیِ منطق» می‌شنویم که بی‌طرفیِ اصطلاحِ «دازاین»، که نه به یک انسانِ خاص بلکه به «وجودِ» دازاین اشاره دارد که آن موجودی را تعیین می‌کند که برایش «شیوهٔ بودنِ خاصِ خودش به معنایی معین بی‌تفاوت نیست»،

---

۹۱. همان‌طور که هایدگر در «پدیدارشناسی حیات دینی» تأکید می‌کند، ایمان به معنای «باور داشتن» (صحیح دانستن) نیست، بلکه به حوزهٔ تحقق‌بخشی مربوط می‌شود.

Heidegger, The Phenomenology of Religious Life, ۷۷.

۹۲. در حال حاضر، حجم فزاینده‌ای از پژوهش‌ها دربارهٔ رابطهٔ هایدگر با اندیشهٔ دینی شرق، به‌ویژه دائوئیسم، وجود دارد. این در واقع می‌تواند نشانهٔ جهان‌شمولیِ آنچه فراتر از تفاوت‌های مذهبی، اصالتاً دینی محسوب می‌شود، باشد. در چارچوب فهم هایدگر از محوریتِ معنای-تحقق‌بخشی، این نتیجه‌گیری اجتناب‌ناپذیر است. یعنی، مهم نیست که فرد از چه زبان، نمادها، و سازه‌های نظری‌ای استفاده می‌کند، تا زمانی که آن‌ها به اندازهٔ کافی صادقانه به کار روند تا «خودِ» کاذبِ فرد را از طریق خود-پرسش‌پذیریِ رادیکال، ساختارشکنی کنند. در این پرتو، ترجیحِ متأخرِ هایدگر به هولدرلین و جستجو برای خدایان جدید، بیانگر دیدگاه خودِ هایدگر است که فهمِ سنتی (غربی) از خدا یا خدایان، واقعیتِ روحانیِ وجود را به شیوه‌ای که به اندازهٔ کافی صادقانه نیست، بیان می‌کند. بی‌گمان، اینچنین است نه به این دلیل که این مفاهیم قصد پنهان کردن چیزی را دارند، بلکه به این دلیل که آن‌ها هنوز رادیکال بودنِ تحقق‌بخشیدن به پرسش از وجود را، که تنها از طریق آن می‌توان برای گفتگو با الوهیت آماده شد، نشان نمی‌دهند. همان‌طور که هایدگر در نخستین درس‌گفتارهای هولدرلین می‌گوید: «[ض]رورتِ چشم‌پوشی از خدایانِ کهن، تحملِ این چشم‌پوشی، پاسداری از الوهیتِ آنان است» (Heidegger, Hölderlin’s Hymns “Germania” and “The Rhine”, ۸۶). پس از نظر هایدگر، پولسِ رسول از پولسِ فریسی از آن رو متفاوت است که در معجزهٔ اعترافش، پولس برای خود به یک پرسش بدل می‌شود و به سطحی از حقیقت فراسوی تمام مفصل‌بندی‌های مذهبی دست می‌یابد. با این حال، با توجه به زمینهٔ تاریخی-فرهنگیِ پولس، او یک مسیحی می‌شود (و نه، برای مثال، یک بودایی). با این وجود، این باید موضوعِ پژوهشِ بین-مذهبیِ بیشتری باشد که آیا آن ویژگی‌های تجربهٔ پولس که هایدگر در شمارِ عناصرِ اصیلِ دین‌ورزی برمی‌شمرد (مانند، زمان‌مندی)، در دیگر زمینه‌های فرهنگی و دیگر ادیان نیز یافت می‌شوند یا نه. علاوه بر این، اندیشهٔ متأخرِ «پسا-مسیحیِ» هایدگر را می‌توان برای یافتنِ دیگر ویژگی‌های دین‌ورزیِ اصیل (برای مثال، در دائوئیسم) که به تجربهٔ مسیحیان نخستین تعلق نداشتند، به کار برد. در واقع، به نظر من منطقی است که با توجه به زمینه‌های هرمنوتیکی-تاریخیِ متفاوت، برخی عناصرِ معنویتِ اصیل می‌توانند در هر سنتِ معنویِ (اصیل)، غالب‌تر از دیگران باشند.

۹۳. «این اعتقاد من است که کارِ فلسفه به پایان رسیده است. ما با وظایفِ کاملاً جدیدی روبرو هستیم که هیچ ربطی به فلسفهٔ سنتی ندارند.»

Heidegger, Einführung in die Phänomenologische Forschung, ۱.

(برگردان شده به پارسی : درآمدی بر پژوهش پدیدارشناختی ، بشارتی ، یوسف)

۹۴ Heidegger, Sein und Zeit, ٤٤٢. (برگردان شده به پارسی : بودن و زمان ، بشارتی ، یوسف)

۹۵ Ibid.

۹۶ Heidegger. The Basic Problems of Phenomenology, ۳۰۸.

«قـدرتِ خاسـتگاه» (die Mächtigkeit des Ursprunges) اسـت.[۹۷] همچـنین شـایان ذکـر اسـت کـه در «منطق، پرسش از حقیقت»، هایدگر «شـهودِ خاسـتگاهی» (intuitus originarius) کانت را به‌مثابهٔ امری که اصالتاً به آنچه شهود می‌شود، وجود می‌بخشد، تفسیر می‌کند.[۹۸] با ترکیب ارجاعات هایدگر به خاستگاه در این دوره، روشن است که گرچه درون‌مایه‌های اصلیِ هایدگر، دازاین، وجود و زمان‌مندی هستند، هر سه به معنای هستی‌شناختیِ خاستگاه مربوط‌اند، یعنی به بعدِ زمانیِ (اصیلِ) آن، دغدغهٔ وجودیِ دازاین برای بودنِ درست (دور نیفتادن از خاستگاه)، و به وابستگیِ هستی‌شناختیِ موجودات به شیوه‌ای که دازاین با دغدغهٔ وجودی روبـرو می‌شـود. در این پرتـو، پایـان فلسـفه، پایـانِ فلسـفهٔ سـنتی و غیراصـیل اسـت، یعـنی فلسـفه‌ای کـه درون‌مایه‌هـایش بـه دنبال آشکار سـاختنِ خاسـتگاه نیسـتند، یعـنی بـه دنبال دسـترس‌پذیر سـاختنِ آن از طریـق هدایتِ تحقق‌بخشیِ خود-پرسشگریِ فرد.

بر این اساس، تحلیلِ وجودیِ دازاین در هستی و زمان، پرسشگریِ نظری «دربارهٔ» دازاین نیست، بلکه خود-پرسش‌پذیریِ رادیکالی است که به سوی پرسش از وجود هدف‌گیری شده است.[۹۹] خود-پرسشگری به پرسش از وجـود می‌انجامـد زیـرا، به‌مثابهٔ تحقق‌بخشیِ اصیل، پرسشـگر را دگرگـون می‌سـازد و او را بـه خاسـتگاه نزدیـک می‌کند. هایدگر از همان سال ۱۹۲۱ می‌گوید، آنچه تعیین‌کننده است، شیوهٔ تحقق‌بخشی، و در واقع، «وجودِ تحقق‌بخشی» است.[۱۰۰] آن «جهش»ی که هایدگر در سال ۱۹۱۹ به‌مثابهٔ امری لازم برای تصمیم‌گیری دربارهٔ مـرگ و زنـدگیِ فلسـفه اعلام می‌کنـد،[۱۰۱] چـیزی جـز تحقق‌بخشیِ پرسـش‌پذیری نیسـت. چـنین پرسـش‌پذیریِ تحقق‌بخشانه‌ای، فلسفه به‌مثابهٔ مبارزه‌ای علیه «ویرانگی» (ruinance)[۱۰۲] است، اصطلاحی که به حرکتِ فرد در دور افتادن از خاستگاه اشاره دارد. هایدگر می‌گوید، فعلیت‌بخشی (تحقق‌بخشیِ) پرسشگریِ فلسفی، جهش را به پیش می‌آورد.[۱۰۳]

با این حال، همان‌طور که دیدیم، این پرسشگری «باید به‌لحاظ اصولی، الحادی باشد»،[۱۰۴] اما نه به معنای انکـار خـدا، بلکـه صرفاً بـه معنـای «دور مانـدن» از خـدا.[۱۰۵] در واقـع، پرسـش‌پذیری، آن‌گونـه کـه به‌مثابـهٔ تعیین‌کنندهٔ شیوهٔ تحقق‌بخشیِ فرد فهمیده می‌شود، باید ذاتاً غیرموضوعی باقی بماند؛ این مقدم بر هر محتوایی، دینی یا غیردینی، است. به‌مثابهٔ تحقق‌بخشی، پرسش‌پذیری هم خود-پرسش‌پذیریِ رادیکال و هم پرسشگری از وجود است. اینچنین است، زیرا تحقق‌بخشی، تحقق‌بخشیِ وجود است که هر بار طبق شیوهٔ رویارویی دازاین با دغدغهٔ وجودی رخ می‌دهد. و با این حال، همان‌طور که هایدگر می‌گوید، اصالتاً دینی بودن، فلسفیدن به این شیوهٔ اصیل است. معنای کامل این رابطه تنها در نوشته‌های اواخر دههٔ ۳۰ هایدگر آشکار خواهد شد، جایی کـه پرسشـگری از وجـود (Beyng)، امکـانِ ضـمنی و ضروریِ الوهی‌سـازیِ وجـود (Beyng) را آشـکار خواهـد سـاخت.[۱۰۶] بـا این حـال، می‌تـوانیم بکوشـیم معنـای «دین‌ورزی» و «الـوهیت» را کـه هایـدگر می‌توانسـت در سال‌های پیش از هستی و زمان در ذهن داشته باشد، استخراج کنیم. آنچه باید به دنبالش باشیم، ویژگی‌های خاصی از تحقق‌بخشی است که رابطهٔ آن با خاستگاه را با فراتر رفتن از عقلانیتِ سنتیِ تفکر نظری مشخص

۹۷ Heidegger, The Metaphysical Foundations of Logic, ۱۳۶–۷.
۹۸ Heidegger, Logic: The Question of Truth, ۹۵.
۹۹ Ibid., ٤۸۷.
۱۰۰ Heidegger, Phenomenological Interpretations of Aristotle, ٤٥.
۱۰۱ Heidegger, Towards the Definition of Philosophy, ٥۳.
۱۰۲ Heidegger, Phenomenological Interpretations of Aristotle, ۱۱۳–٤.
۱۰۳ Ibid., ۱۲٥–٦.
۱۰٤ Ibid., ۱٤۸.
۱۰٥ Ibid.
۱۰٦ Heidegger, Contributions to Philosophy (of the Event), ۲۰٦.

می‌سازند و بدین ترتیب چیزی را عرضه می‌کنند که، به گفتهٔ هایدگر، در قدرتش بر فراز موجودات سر برافراشته است و آن جهشی را که در آن، بشریت باید به چیزی دیگر از صرفاً حیوان ناطق بدل شود، هدایت می‌کند. به‌ویژه، این ویژگی‌ها باید گوهرِ «الزام‌آور» (binding) (از واژهٔ لاتین religare) وجود را تبیین کنند، به طوری که این الزام به نوعی به حوزهٔ امر خدایی تعلق داشته باشد، بی‌آنکه، با این حال، چیزی مانند خدای یهودی-مسیحی را فرض کند. آن‌گونه که در بخش ۶ استدلال خواهم کرد، خاستگاه همان چیزی است که به این عنصرِ خدایِ الزام‌آور در نخستین اندیشیدنِ هایدگر به وجود، اشاره دارد.

۶. لوتر و ارسطو — الوهیتِ خاستگاه

همان‌طور که دیدیم، فلسفه به‌مثابهٔ پرسش‌پذیریِ رادیکال به شیوه‌ای از «وجودِ تحقق‌بخشی» مربوط می‌شود. آن نوع حقیقتی که در حیاتِ اصیل آشکار می‌شود، کیفیتِ تحقق‌بخشانه «وجودِ» دازاین را تعیین می‌کند؛ این معیارِ وجودِ درستِ آن است. مهم آنکه، در حالی که این نوع حقیقتِ تجربی برای فلسفهٔ غربی ناآشناست، در توصیفاتِ تجربهٔ زیستهٔ اصیل مسیحی بیان شده است. در نتیجه، این پرسش که آیا چنین حقیقتی را می‌توان خارج از اندیشهٔ مسیحی فهمید، برای فلسفه حیاتی است. در واقع، توانایی فلسفه برای پرداختن به حقیقتِ اصیل دربارهٔ «وجودِ» موجودات و «وجودِ» دازاین، به نتیجهٔ آن حقیقت بستگی دارد. از آنجا که پیش از هایدگر، فلسفه از مسئلهٔ «وجودِ» تحقق‌بخشانه دازاین بی‌خبر بود، پاسخ مثبت تنها می‌تواند با بازتعریفِ چیستیِ فلسفه به پیش آورده شود. بی‌گمان، این بدان معنا نیست که فلسفه باید به الهیات مسیحی تکیه کند، زیرا خودِ الهیات از ساختار سه‌گانهٔ معنایی پدیدارها غافل است. در عوض، فلسفه به‌مثابهٔ هستی‌شناسی بنیادین باید این ساختار-معنایی را در خود بگنجاند؛ «وجودِ تحقق-بخشی» فرمول‌بندیِ هستی‌شناختیِ حرکتِ تاریخیِ دازاین به‌مثابهٔ امری تعیین‌شده توسط اضطراب وجودی است. این حرکت یا به سوی یا علیه حقیقتی خاص جهت‌گیری شده است که به رادیکال‌ترین معنای خود-استعلایی تعلق دارد — این حقیقت به‌معنای واقعی کلمه فراسوی هر بیانِ ایجابی است.

همان‌طور که دیدیم، جایی که وظیفهٔ اصلیِ تاریخیِ الهیات تبیینِ این معنای اصیل از حقیقت بود، در انجام آن ناکام ماند.[۱۰۷] بنابراین، هایدگر این وظیفه را بر عهده می‌گیرد و در سال ۱۹۲۳ اعلام می‌کند که همراهانش در پژوهش، دو چهرهٔ ظاهراً آشتی‌ناپذیرند: لوتر و ارسطو.[۱۰۸] منطق ارسطویی نمایندهٔ ریشه‌های تمام مفهوم‌پردازی‌های غربی از حقیقت است، در حالی که لوتر به‌وضوح دید که چگونه یک از-تفسیر-خارج-کردنِ (de-interpretation) تاریخاً تعیین‌شده از چنین مفهوم‌پردازی‌ای، معنای وجودیِ دین‌ورزیِ اصیل را پنهان می‌سازد.[۱۰۹] در این آخرین بخش از بررسیِ من از نقش خاستگاه در اندیشهٔ اولیهٔ هایدگر، پرداختن به ارسطو و لوتر به روشن‌تر شدنِ رابطهٔ میان حقیقتِ تحقق‌بخشی (یعنی، حقیقتِ خاستگاه)، زمان‌مندی، و دین‌ورزیِ اصیل به معنای الوهیتِ غیرجزمی، در خودِ بنیانِ پروژهٔ هستی‌شناسی بنیادین کمک خواهد کرد.

---

۱۰۷ Heidegger, Einführung in die Phänomenologische Forschung, ۱۲۵–۶.

۱۰۸ Heidegger, Ontologie. Hermeneutik der Faktizität,۵.

۱۰۹ برای رابطهٔ هایدگر-لوتر نک. به

Kisiel, The Genesis of Being and Time; Van Buren, “Martin Heidegger/Martin Luther;” Van Buren, The Young Heidegger: Rumor of a Hidden King; McGrath, The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken; Clifton-Soderstrom, “The Phenomenology of Religious Humility in Heidegger’s Reading of Luther;” Staley, “Heidegger on Luther on Paul;” and Crowe, Heidegger’s Religious Origins: Destruction and Authenticity.

نخست آنکه، از نظر هایدگر، لوتر ضربهٔ متقابلی به دریافتِ اسکولاستیک از ارسطو وارد کرد.[۱۱۰] تز ۱۹ از «بحث هایدلبرگ» لوتر به آن مبنای کتاب مقدسی در «نامهٔ به رومیان» حمله می‌کند که برای توجیهِ اقتباس از مفهوم‌پردازیِ فلسفیِ یونانی به کار رفته بود،[۱۱۱] به طوری که در لوتر — درست مانند پولس — هایدگر فهمی کل‌نگر و غیرمادی از انسان یافت، فهمی که تفاوت میان جسم و روح را به‌مثابهٔ تغییری تحقق‌بخشانه در کلِ «وجودِ» فرد درک می‌کرد.[۱۱۲] بنابراین، من بر این باورم که هایدگر در لوتر، پیش‌درآمدی بر ایدهٔ رویگردانیِ دازاین از حقیقتِ تحقق‌بخشی به‌مثابهٔ امری که کلِ «وجودش» را به رادیکال‌ترین شکل تعیین می‌کند، بازشناخت. این رادیکال بودنِ «تباهیِ» (corruptio) «وجودِ» انسان است که تفسیر لوتر از گناه را تشکیل می‌دهد. با این حال، معنای آنچه لوتر به‌مثابهٔ تفاوت میان جسم و روح نشان داد — یک حرکتِ متقابل که با سقوط دازاین مخالفت می‌کند و به خاستگاه نزدیک می‌شود — نمی‌تواند به‌مثابهٔ هیچ نوع «چه»‌ای، حتی یک «چه»‌ی نامرئی، اندیشیده شود. آلیستر ای. مک‌گراث بر این نکته در اندیشهٔ لوتر تأکید می‌کند و توضیح می‌دهد که از نظر لوتر، «[ی]ک الهی‌دان کسی نیست که به چیزهای نامرئیِ خدا در چیزهای مرئی می‌نگرد، بلکه کسی است که اجزای مرئیِ خدا را به‌مثابهٔ دیدن در رنج و صلیب درک می‌کند.»[۱۱۳] مک‌گراث اصرار دارد که از نظر لوتر، عنصرِ ذاتیِ ایمان، گذار از سطح شناختی به سطح وجودی است. ایمان، به‌جای آنکه به «وجودِ» (esse) الهی وابسته باشد، به «خواستِ» (velle) الهی وابسته است.[۱۱۴] به زبان هایدگر، آن نوع حقیقتی که بدین ترتیب با ایمان دسترس‌پذیر می‌شود، نظری (فقط معنای-چه) نیست، بلکه وجودی، یعنی تحقق‌بخشانه است.[۱۱۵] یعنی، دسترسی به چنین حقیقتی، مسئلهٔ رابطهٔ شناختی با حقیقتی پیشاپیش‌موجود نیست، بلکه مسئلهٔ «حقیقی شدن» است، یعنی تحقق‌بخشیدن به ورودی به حوزهٔ حقیقت، یا دست‌کم آن‌گونه که برای لوتر بود، مناسب ساختنِ خود برای رخ دادنِ رویدادِ ورود-به-حقیقت (که تنها خدا تصمیم‌گیرندهٔ آن است). این، از نظر لوتر، معنای دیدنِ حقیقت در صلیب و رنج است.

در این چارچوب، گناه یک عملِ خاص نیست، بلکه شیوه‌ای است که انسان‌ها نسبت به چیزها موضع می‌گیرند[۱۱۶] — این شیوه‌ای از «وجودِ» دازاین است که با کیفیتی خاص از تحقق‌بخشی مشخص می‌شود. بنابراین، به نظر می‌رسد برایان هنسفورد بولز هم لوتر و هم هایدگر را اشتباه می‌فهمد، آنگاه که اصرار دارد که، برخلاف لوتر، هایدگر نمی‌تواند از وضعیتِ «پارساییِ اصیل» (original righteousness) سخن بگوید.[۱۱۷] باید اذعان کرد که پارساییِ اصیل، یک وضعیتِ ایجاباً تعیین‌پذیر در جایی در گذشته نیست — که این یک الهیاتِ جلال (theology of glory) خواهد بود — بلکه نوعی ویژهٔ «بر-حق-بودن» است، یعنی در-حقیقت-بودن. منظور من از «در-حقیقت-بودن» در اینجا دقیقاً نقطهٔ مقابل آن چیزی است که هایدگر هنگامی که می‌گوید دازاینِ در حالِ سقوط در «ناحقیقت» است، نشان می‌دهد.[۱۱۸] یعنی، این تعیّنِ شیوهٔ «وجودِ» دازاین است، یعنی کیفیتِ تحقق‌بخشیِ آن به‌مثابهٔ مخالفت با حرکتِ دور افتادن از خاستگاه. این معنا نزدیک به آن چیزی است که هایدگر در ارسطو به‌مثابهٔ عالی‌ترین صورتِ کشف می‌بیند، یعنی فهمِ نابِ

۱۱۰ Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles,۷.
۱۱۱ Van Buren, "Martin Heidegger, Martin Luther," ۱۶۶.
۱۱۲ Heidegger, Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, ۲۷.
۱۱۳ McGrath, Luther's Theology of the Cross, ۱۴۸.
۱۱۴ Ibid., ۱۶۲–۳.
۱۱۵ Heidegger identifies "existential" and "enactmental." Heidegger, Phenomenology of Intuition and Expression, ۱۳۳.
۱۱۶. این شیوه‌ای است که هایدگر فهم خود از لوتر را در «مسئلهٔ گناه در لوتر»، یک سخنرانیِ مهمان در سمینار بولتمان دربارهٔ اخلاق پولس، عرضه می‌کند. نک. به Kisiel and Sheehan, Becoming Heidegger, ۱۸۳–۹۱.
۱۱۷ Kisiel and Sheehan, Becoming Heidegger, ۱۸۴.
۱۱۸ Heidegger, Being and Time, ۲۶۴.

موضوع بدونِ گفتار.[۱۱۹] با این حال، همان‌طور که در ادامه نشان می‌دهم، این همچنان از ارسطو فراتر می‌رود، زیرا به‌جای آنکه تأمل در چیزی پیشاپیش‌موجود باشد، گشودگیِ فعال به مکاشفه به‌مثابهٔ شیوهٔ روحانیِ مناسبِ وجودِ انسانی است. چنین حقیقتی از نظر لوتر نامرئی نیست، بلکه مستقیماً در رنج و صلیب دیده می‌شود و از این رو به الهیاتِ صلیب (theology of the cross) تعلق دارد. بنابراین، «بازگشت» به پارساییِ اصیل به معنای دستیابی به دگرگونیِ «وجودِ» فرد از طریق تحقق‌بخشیدن به رابطه‌ای اصیل (برحق) با خاستگاه است. یعنی، از نظر لوتر، پارسایی یک فضیلت نیست، بلکه، آن‌گونه که بنیامین کرو می‌گوید، به رستگاری مربوط می‌شود که به‌مثابهٔ «امکانی فهمیده می‌شود که تنها واقعاً به‌مثابهٔ امکانی برای خدا» وجود دارد.[۱۲۰] اگر «خدا» را در اینجا به‌مثابهٔ عالی‌ترین حقیقت، در واقع، به گفتهٔ دانیل دالستروم، به‌مثابهٔ «حقیقت به معنای نخستین»[۱۲۱] در نظر بگیریم، تنها یک گام لازم است تا پارساییِ اصیل را با حقیقتِ خاستگاه پیوند دهیم، حقیقتی که دازاین ذاتاً به آن وابسته است و از دور افتادن از آن مضطرب است. یعنی، حقیقتِ خاستگاه از آن رو الزام‌آور-دینی است که دستیابی به آن به ارادهٔ فرد بستگی ندارد، یک هدفِ موضوعیِ متناظر با این یا آن ویژگیِ زندگیِ فرد نیست — ارادهٔ دازاین برای این یا آن فضیلت، پیشاپیش بیانی از ابژه‌سازیِ دور افتادنش از خاستگاه است. در واقع، در تحقق‌بخشیِ نخستین، دازاین تنها می‌تواند خود را برای دریافتِ حقیقتی که با خرد انسانی به دست نمی‌آید، در دسترس قرار دهد. این دقیقاً همان شیوه‌ای است که خودِ هایدگر ماهیتِ حقیقتِ دینی را می‌فهمد.[۱۲۲]

در این پرتو، ارجاع هایدگر به لوتر به‌مثابهٔ «همراهش» در سال ۱۹۲۳ اصلاً شگفت‌آور نیست. بلکه، آن‌گونه که من می‌فهمم، «پارساییِ اصیل» لوتر، جهت-معنایِ تحقق‌بخشیِ نخستینِ دازاین است (یعنی «وجود» به معنای دقیق هایدگِری)، و تجربهٔ این جهت-معنا با زمان‌مندیِ اصیل و آینده‌نگر مشخص می‌شود. در واقع، از نظر هایدگر، لوتر تأکید می‌کند که فلسفیدنی که به ذوات و اعراضِ چیزهای شهودشده در زمان حال اهمیت نمی‌دهد، فلسفیدنِ یک فیلسوف یا یک متافیزیسین نیست، بلکه فلسفیدنِ یک رسول (پولس) است.[۱۲۳] این «فلسفیدنِ رسول» بدین ترتیب به‌وضوح با شیوهٔ دغدغه‌ای متفاوت از دغدغه‌مندیِ نظری دربارهٔ پیشاپیش‌شناخته‌شده مشخص می‌شود. از دیدگاه هایدگر، هم پولس و هم لوتر، آفرینش را بیزار از آنچه پیشاپیش «هست» (در گذشته/حال) و مشتاقِ آنچه «هنوز نیست»، در آینده، می‌دانند.[۱۲۴] با این حال، همان‌طور که هایدگر اشاره می‌کند، لوتر بعدها در گشودنِ امکاناتِ قریب‌الوقوعِ این موضعِ آینده‌نگر، کوتاهی کرد، زیرا او نیز تحت تأثیرِ افسونِ مفهوم‌پردازیِ یونانی قرار گرفت.[۱۲۵] با این وجود، فهمِ اصیل لوتر از زمان‌مندی به‌مثابهٔ امری که از آینده می‌آید نه آنکه گذشته را حمل کند، و به‌مثابهٔ امری که تجربه‌پذیریِ مستقیمِ امر الهی را در رنج-ایستادگیِ اضطراب وجودی تعیین می‌کند، به معنای ویژه‌ای از الوهیتِ خاستگاه اشاره دارد. بی‌شک، هایدگر از پولس و لوتر می‌آموزد که دین‌ورزیِ اصیل تنها با تکرارِ تحقق‌بخشیِ اصیلی که به سوی حقیقتی رادیکالاً استعلایی، فراسوی مقولاتِ پیشینیِ پیشاپیش‌موجود، جهت‌گیری شده، قابل‌دسترسی است. در واقع، هر امرِ «سکولار»ی از منظرِ چنین دگرگونی‌ای صرفاً بی‌ربط است — این چیزهای درونِ جهان نیستند که باید تغییر کنند، و حتی نه آنچه من به آن باور دارم یا چگونه عمل می‌کنم، بلکه خودِ معنای «من»، «جهان» و «عمل» باید بدونِ پیش‌فرض گرفتنِ هرگونه اصلِ «عقلانی»، مورد پرسش قرار گیرند، با جهیدن به

۱۱۹ See “Being-there and Being-true according to Aristotle,” in Kisiel and Sheehan, Becoming Heidegger.
۱۲۰ Crowe, Heidegger’s Religious Origins, ٤٧.
۱۲۱ Dahlstrom, “Truth and Temptation,” ٢٦٦.
۱۲۲ Crowe, Heidegger’s Phenomenology of Religion, ٦٦.
۱۲۳ Van Buren, “Martin Heidegger, Martin Luther,” ١٦٨.
۱۲٤ Ibid.
۱۲۵ Heidegger, Einführung in die Phänomenologische Forschung, ١١٨.

درونِ آنچه از «ناکجا» بر من فرود می‌آید، یعنی از آنچه «هنوز» اصلاً یک اصل نیست، حتی اگر «پیشاپیش» خاستگاهِ زندگیِ من باشد.

شایان ذکر است که «پاروسیا»ی پولس و «پارساییِ اصیل» لوتر دقیقاً به این دلیل به‌مثابهٔ یک «بازگشت» فهمیده می‌شوند که آن نوع حقیقتی که انتظارش کشیده می‌شود، بودنِ مناسبِ فرد را تعریف می‌کند. این حقیقت، دازاین را به چیزی دیگر بدل نمی‌کند، بلکه آن را به آنچه باید باشد «بازمی‌گرداند»، شیوه‌ای از بودن که، با این حال، دازاین هرگز هنوز آن را تجربه نکرده است. حقیقتِ اصیل، اگر در برابر خطی بودنِ زمانِ نظری در نظر گرفته شود، متناقض است؛ خاستگاه مقدم بر هر چیزی است که از آن نشئت می‌گیرد، یعنی معیارِ وجودِ دازاین مقدم بر هر تحقق‌بخشیِ واقع‌بودانه است، حتی در حالی که به‌طور آینده‌نگر به‌مثابهٔ آنچه هنوز در راه است، تجربه می‌شود.

بر این اساس، زمان‌مندیِ آینده-تعیین‌شدهٔ تمامِ چهره‌های مسیحی‌ای که من در اینجا به توسعهٔ هستی‌شناسی بنیادین هایدگر پیوند زدم، پارادوکسی را در قلبِ پروژهٔ هستی‌شناختی قرار می‌دهد، زیرا تنها این زمان‌مندی است که دسترسی به خاستگاه را به‌مثابهٔ موضوعِ مناسبِ پدیدارشناسی فراهم می‌آورد. یک دهه بعد، در نخستین تبیین هایدگر از شعر هولدرلین در نیم‌سال زمستانی ۱۹۳۴-۱۹۳۵، این پارادوکس این‌گونه عرضه می‌شود:

> خاستگاهِ ناب آن چیزی نیست که صرفاً چیزِ دیگری را از خود رها می‌کند و آن را به حال خود وامی‌نهد، بلکه آن آغازی است که قدرتش پیوسته بر فرازِ آنچه پدید آمده جهش می‌کند، با جهیدن به پیشاپیشِ آن، از آن پیشی می‌گیرد، و بدین ترتیب در بنیان‌گذاریِ آنچه باقی می‌ماند، حاضر است. این حاضر است نه به‌مثابهٔ چیزی که صرفاً اثری باقی‌مانده از پیشتر دارد، بلکه به‌مثابهٔ آنچه به پیشاپیش جهش می‌کند، آنچه، به‌مثابهٔ آغاز، بدین ترتیب همزمان پایانِ تعیین‌کننده است — به عبارت دیگر، اصالتاً مقصد است.[۱۲۶]

در این نقطه، رابطهٔ میان این فرمول‌بندیِ متأخر از خاستگاه و درگیریِ پیشین هایدگر با نوعی ویژهٔ حقیقتِ تحقق‌بخشی و گوهرِ زمانیِ آن باید روشن باشد: هر دو فرمول‌بندی به معنایی از الوهیتِ حقیقت اشاره دارند که در شیوه‌ای اصیل از تحقق‌بخشی آشکار می‌شود، زیرا وجود را هدایت می‌کند، با جهیدن به پیشاپیشِ واقع‌بودگیِ کنونی به‌مثابهٔ مقصدی که به‌طرزی رادیکال از ساختارِ به اصطلاح عقلانیِ آنچه ما به آن به‌مثابهٔ موجودات می‌اندیشیم، متفاوت است. بنابراین، خاستگاه، تهی‌شده از هرگونه واژگان دینی، دقیقاً به معنای خصلتِ الزام‌آور (religare) خود که در پارادوکسی‌بودنِ زمانی و ارزشِ وجودی‌اش، که در چارچوب روان‌شناسی، انسان‌شناسی، یا هر علم دیگری که در فرضِ سازوکارهای پیشینیِ جهان ریشه دارد، فهم‌ناپذیر است، دینی است. در واقع، این معنا از حقیقت مستقیماً به معنای حقیقت به‌مثابهٔ نا-پوشیدگی پیوند دارد که هایدگر در دههٔ ۲۰ شروع به استفاده از آن می‌کند. با این حال، دازاین در اینجا، به‌جای آنکه به شیوهٔ ناپوشیده‌شدنِ موجودات ملزم باشد، به مکاشفهٔ معنای وجودِ خویش و وابستگیِ رادیکالِ چنین معنایی به خاستگاهِ حیات، ملزم است. بنابراین، آنچه من آن را «حقیقتِ تحقق-بخشی» نامیدم، تنها به‌طور ضمنی در اندیشهٔ هایدگر در این دوره حاضر است و تنها در اندیشهٔ متأخر او مفصل‌بندی خواهد شد. با این حال، این معنا در لوتر نیز فعال است، هرچند زیر ردای الهیات پنهان شده باشد.

۱۲۶ Heidegger, Hölderlin's Hymns "Germania" and "The Rhine," ۲۱۹.

همراه دوم هایدگر، ارسطو، با فراهم آوردنِ امکانِ پیوند دادنِ حرکتِ «ضد-ویرانگی»ِ دازاین به حوزهٔ امر خدایی، به فهمِ خصلتِ الزام‌آور-دینیِ الوهیتِ خاستگاه کمک می‌کند. هایدگر در «تفسیرهای پدیدارشناختی از ارسطو»، حرکتِ دور افتادنِ دازاین از خاستگاه را به‌مثابهٔ «ویرانگی» (ruinance) مفهوم‌پردازی می‌کند:

> بنابراین، یک تعریفِ نشانگر-صوری، ویرانگی را این‌گونه تعیین می‌کند: حرکت‌مندیِ حیاتِ واقع‌بودانه که حیاتِ واقع‌بودانه را «فعلیت می‌بخشد» و در خود، به‌مثابهٔ خود، برای خود، از خود، و در همهٔ این‌ها، علیه خود، «هست».[۱۲۷]

آنچه هایدگر در اینجا تبیین می‌کند، چیزی کمتر از این واقعیت نیست که شیوهٔ پیش‌فرضِ «وجودِ» دازاین این است که زندگیِ خود را از خود و علیه خود تحقق بخشد. این وضعیت را نمی‌توان با کشفِ قانونی پیشینی یا پیروی از قاعده‌ای اخلاقی تغییر داد. خودِ معنای تغییر کاملاً ویژه و در چارچوبِ رشته‌های فلسفیِ سنتیِ سکولار، فهم‌ناپذیر است. از آنجا که دازاین علیه خود حرکت می‌کند، باید به سوی خود بچرخد. در اینجا «به سوی خود» به معنای این یا آن شخص که به دغدغه‌های این‌جهانی‌اش روی می‌آورد نیست (که این خوانشی مضحک و ضد-هایدگریِ خودخواهانه خواهد بود)، بلکه دقیقاً به سوی «دازاین» در خودِ فرد است، یعنی به سوی آن کسی که شیوهٔ مناسبِ بودنش توسط اصیل‌ترین حقیقتِ وجود تعیین می‌شود. به عبارت دیگر، چرخش به سوی خاستگاه، چرخشی است که تنها می‌تواند برحسب حرکتِ «ضد-ویرانگیِ» دازاین فهمیده شود. در نتیجه، دازاین باید خود را به سوی خود بچرخاند، با تحقق‌بخشیدن به حرکتی بر محوری که به بیداریِ اصیلِ بودن-در-حقیقتِ مناسبِ آن به‌مثابهٔ نزدیک-بودن به خاستگاه (آنچه لوتر «پارساییِ اصیل» نامید) می‌انجامد.

من استدلال می‌کنم که این حرکتِ ضد-ویرانگی باید الهی نگریسته شود، اما نه به معنای سنتیِ الهیاتی. هایدگر در نیم‌سال تابستانی ۱۹۲۲، رابطهٔ میان الوهیت و حرکت را در ارسطو بررسی می‌کند تا نشان دهد که نه فهم مسیحی و نه فهم ارسطویی از این رابطه، اصیل نیست. در حالی که ارسطو در واقع از ماهیتِ الهیِ حرکتی سخن می‌گوید که در آن، حیات استقلال دارد، این حرکت به‌مثابهٔ «تئوریا» (θεωρία) فهمیده می‌شود، جایی که «وجودِ» امر الهی (θεῖον)، «تئوریا» است.[۱۲۸] ماهیتِ الهیِ حرکت به‌مثابهٔ «تئوریا» فهمیده می‌شود زیرا ارسطو معنای الوهیت را از مسئلهٔ حرکت در فیزیکش استنتاج می‌کند، که در آن، معنای الوهیت، حرکت‌مندیِ صرفاً نظری‌ای فراسوی هر تغییرِ خاصی است. در حالی که حرکت به‌خودی‌خود، حیات را تعیین می‌کند، عالی‌ترین وضعیتِ حیات باید «چگونگیِ» نابِ خداگونه‌ای از صرفاً-نگریستن باشد. در نتیجه، فهمِ ارسطو از الوهیتِ حرکت، به‌طرزی رادیکال نظری است.[۱۲۹] پس می‌توان دید که ارسطو «دغدغه دربارهٔ معرفتی پیشاپیش‌شناخته‌شده» را به‌مثابهٔ تفسیرِ زمانیِ خاصی از وجود آغاز می‌کند که نیازی به قلمرویی فوق‌حسی که در آن «پیشاپیش» بتواند تضمین شود (برخلاف افلاطون) ندارد. همان‌طور که هایدگر بعدها اشاره خواهد کرد، «θεῖον»ِ «تئوریا» را می‌توان به‌مثابهٔ آنچه همواره پیشاپیش حضور دارد، تفسیر کرد.[۱۳۰] نشئت‌گیریِ موجودات بدین ترتیب در «فوسیس» (φύσις) به‌مثابهٔ «گنسیس» (γένεσις)، یعنی به‌مثابهٔ برآمدن، و به‌مثابهٔ آنچه پیوسته در چنین برآمدنی حاضر است، تجسم می‌یابد.[۱۳۱] بر این اساس، در ارسطو، خودِ خاستگاه به‌مثابهٔ «آرخه» (αρχη)، اصلی تغییرناپذیر اندیشیده می‌شود که اکنون باید در برابر جریانِ همواره-در-تغییرِ

---

۱۲۷ Heidegger, Phenomenological Interpretations of Aristotle, ۱۳۱.
۱۲۸ Heidegger, Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik, ۱۰۹.
۱۲۹ Ibid., ۱۱۰.
۱۳۰ Heidegger, Besinnung, ۳۷۳. (برگردان شده به پارسی : درنگش ، بشارتی ، یوسف)
۱۳۱ Ibid., ۳۷۸–۹.

تجربه قرار گیرد و بدین ترتیب، حوزهٔ تصنعیِ جدیدی از عینیتِ نظری را تشکیل دهد، که یا به‌خودی‌خود (در برابر سوبژکتیویته) وجود دارد یا توسط سوژهٔ استعلایی تشکیل می‌شود. به دلیل این نظری‌سازیِ بنیادین از خاستگاه/الوهیت، تمایز سوژه-ابژه در تمام فلسفهٔ پس از ارسطو ضروری می‌شود. به زبانِ سه‌گانهٔ معنایِ هایدگر، می‌توانیم بگوییم که یک «معنای نسبتیِ» خاص از پدیدارها در ارسطو به خصلتی ثابت از «معنای محتوایی» شیء می‌شود؛ یعنی، شیوهٔ خاصی که در آن موجودات می‌توانند برای تجربه دسترس‌پذیر شوند — متناظر با طرح‌واره‌های شناختِ نظری — به‌اشتباه به‌مثابهٔ شیوه‌ای که موجودات باید باشند تا اصلاً تجربه‌پذیر باشند، در نظر گرفته می‌شود. در این پرتو، خاستگاه سرانجام می‌تواند به‌مثابهٔ «بودگیِ» (beingness) تغییرناپذیرِ موجودات، (به‌اشتباه) فهمیده شود.

با این وجود، این ارسطو است که بر محوریتِ حرکت در آنچه هایدگر به‌مثابهٔ «وجودِ» دازاین عرضه می‌کند، تأکید می‌نماید. هایدگر در دورهٔ درسیِ سال ۱۹۲۴ خود دربارهٔ مفاهیم بنیادین ارسطو می‌گوید، حرکت «آنجا-بودنِ موجودی است که در به-کمال-رسیدنِ خود است، اما هنوز کامل نشده است.»[۱۳۲] علاوه بر این، حرکت هر آنچه را که تحت قلمروِ تغییر (μεταβολή) قرار می‌گیرد، تعیین می‌کند.[۱۳۳] این نکته برای مفهوم‌پردازیِ چرخشِ دازاین به سوی خود به‌مثابهٔ تغییرِ وجودیِ رادیکالی که با حرکتِ ضد-ویرانگی به دست می‌آید، بنیادین است. در واقع، هایدگر اشاره می‌کند، تغییر، شیوهٔ «وجودِ» دازاین است؛ دازاین همواره در-راه است، و تغییر می‌کند، چه از آن آگاه باشد یا نه. همان‌طور که اسکات کمپبل اشاره می‌کند، هایدگر چنین ناکاملیِ ذاتیِ حیات را به برخاستنِ مداوم آن از خاستگاه ارجاع می‌دهد.[۱۳٤] به این معنا، دگرگونیِ «وجودِ» تحقق‌بخشیِ دازاین، حرکتِ ویژه‌ای در درونِ حرکتِ «این‌جهانیِ» روزمرگی است که به دنبال تکمیلِ هیچ‌چیزی که بتوان آن را به‌مثابهٔ هدفی عینی یا آرمانی نشان داد، نیست. تئودور کیزیل می‌نویسد، حرکتِ حیات «کلیدِ پشتِ ترجمهٔ "فهمِ اصیل" [تأکید از من]، به‌مثابهٔ هدفِ فلسفه است.»[۱۳۵] «"چگونگیِ" انسان بودن را باید در حرکتِ به-سوی-فهمیدن یافت.»[۱۳٦] در این حرکت، آنچه ارسطو «شیوهٔ روشنگریِ فهمنده» (die Weise des verstehenden Erhellens)[۱۳۷] نامید، باید الهی تلقی شود، زیرا در آن، به گفتهٔ ارسطو، شیوهٔ «وجودِ» امر الهی (die Seinsweise des Göttlichen) به حقیقی‌ترین شکل زنده است. علاوه بر این، این همچنین به این معنا الهی است که می‌کوشد آنچه را که خصلت-وجودیِ امر الهی (Seinscharakter des Göttlichen) را دارد، بفهمد.[۱۳۸] این دو تعین، با هم زمان‌مندی-تحقق‌بخشیِ حیاتِ الهی را که با فهمِ الهی سروکار دارد، تشکیل می‌دهند.[۱۳۹] با این حال، مهم آنکه، معنای «الهی» در ارسطو هیچ ربطی به موجوداتِ خدایی ندارد. هایدگر می‌گوید، «Θείου» نباید «دین‌ورزی» ترجمه شود، زیرا برای ارسطو تنها به آنچه «همیشه-بودن» است، اشاره دارد؛ این، همان‌طور که دیدیم، تعینِ زمانیِ خاصی از «بودگیِ» تغییرناپذیرِ موجودات است. یعنی، آنچه حرکتِ فهمیدن را «الهی» می‌سازد، این تعینِ زمانیِ خاص از رابطه با آنچه «همیشه-بودن» است، می‌باشد. با

۱۳۲. «آنجا-بودنِ موجودی که در به-کمال-رسیدنِ خود است، اما هنوز کامل نشده است.»

Heidegger, Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, ۲۹٦.

۱۳۳ Ibid., ۲۹٤.
۱۳٤ Campbell, The Early Heidegger’s Philosophy of Life, ٤۳.
۱۳۵ Kisiel, The Genesis of Heidegger’s Being and Time, ۲٤۱.
۱۳٦ Ibid.
۱۳۷ Heidegger, Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik, ٤۲.
۱۳۸ Ibid.

۱۳۹. «این دقیقاً و منحصراً زمان‌مندی (تحقق) حیاتِ الهی است که با امر الهی به‌طور فهمنده سروکار دارد!» Ibid.

استفاده از عبارت‌پردازیِ هایدگر، می‌توانیم بگوییم که الوهیتِ «همیشه-بودن»، بر فرازِ هر چیزِ در حال تغییری «سر برافراشته است».

در نسخهٔ هایدگر از چنین حرکتِ الهیِ ضد-ویرانگی، آن به-کمال-رسیدنی که هنوز-کامل-نشده است، جایگاه محوریِ یک آیندهٔ کایرولوژیک را می‌یابد، کوششی به سوی نوعی کمالِ غیرقابل‌بازنمایی که نه به معنای پایانِ یک فرایند (معنای-چه)، بلکه به معنای تحققِ کیفیت-حقیقتِ تحقق‌بخشیِ فرد از هم «خود» و هم جهانی است که برایش «جهان می‌شود». چنین حرکتی در واقع فراسوی هر تغییرِ خاصی در محتواهای-چهِ جهان است، گرچه نه به آن معنای نظری‌ای که ارسطو به آن بخشیده بود. بر این اساس، استقلالِ الهیِ حیات در ارسطو با این واقعیت مطابقت دارد که حرکتِ ضد-ویرانگی انگیزه‌اش (یعنی، به حرکت واداشته‌شده) هیچ‌چیزِ مفقودی که بتوان آن را به‌طور عینی «در جهان» نشان داد، نیست، بلکه کمبودی وجودی است که با دور افتادن از خاستگاه مرتبط است. خصلتِ دینی-الزام‌آورِ خاستگاه، که در بحثِ لوتر با آن روبرو شدیم، باید با معنای شبه-ارسطوییِ الوهیتِ دگرگونیِ دازاین، که مستقل از تمامِ دغدغه‌ها و تغییراتِ «این‌جهانی» است، تکمیل شود. یعنی، باید نشان داده شود که حرکت به سوی خاستگاه، انگیزه‌اش کمبودی است که به معنای مستقل بودن از جهان، الهی است.

هایدگر در واقع وجود انسانی را به‌مثابهٔ امری «سلبی» (privative) تعریف می‌کند، یعنی به‌مثابهٔ امری که ذاتاً توسط کمبودی در حرکتِ بنیادینِ دغدغه تعیین می‌شود.[۱۴۰] از همان سال ۱۹۲۲، هایدگر این کمبود را به ناتوانیِ انسان در «انتظار کشیدن» (Warten)، یعنی ناتوانی در تحملِ «هنوز-نه» به‌مثابهٔ رابطه‌ای خاص با جهان و ابژه، پیوند می‌زند.[۱۴۱] اگر این را در چارچوبِ هر آنچه هایدگر در این سال‌های تکوینیِ اوایل دههٔ ۱۹۲۰ آموخت در نظر بگیریم، نباید انتظار را به‌مثابهٔ یک تعینِ روان‌شناختیِ چه-محتوایِی تجربه تفسیر کنیم، بلکه به‌مثابهٔ شیوه‌ای از رویگردانی از دغدغهٔ فرد دربارهٔ پیشاپیش‌شناخته‌شده، به سوی بدل شدن به پرسشی برای خود، در جستجوی تحقق‌بخشیِ اصیلی که از طریق آن، بتوان انتظارِ حقیقتی نوآیین و اصالتاً وجودی را کشید. هایدگر در دورهٔ درسیِ ۱۹۲۹-۱۹۳۰، مفاهیم بنیادین متافیزیک، توضیح می‌دهد که این انتظار به سوی پرسشگریِ ذاتیِ خودِ دازاین جهت‌گیری شده است.[۱۴۲] با این حال، در رویاروییِ پیشین با ارسطو بین سال‌های ۱۹۲۲ و ۱۹۲۴، هایدگر پیشاپیش روشن می‌سازد که پرسش‌پذیری و انتظار، بلوغِ گشودگیِ دازاین را تعیین می‌کنند، بلوغی که پایانی را فرض نمی‌کند، بلکه با در-راه-بودن حساب می‌کند؛ این «چگونگیِ» حرکتِ متقابلِ دازاین، یعنی بازجوییِ هرمنوتیکیِ بی‌سابقه‌ای در تاریخِ هم فلسفه و هم الهیات است.

حرکتِ پرسش‌پذیریِ رادیکال دقیقاً به این دلیل پایانی را تعیین نمی‌کند که تمامِ پایان‌های از-پیش-تعیین‌شده به پیشاپیش‌شناخته‌شده تعلق دارند. آن کمبودی که در ویرانگی به‌طور نامعین احساس می‌شود، نمی‌تواند توسط پیشاپیش‌شناخته‌شده تعیین شود؛ این تنها می‌تواند از طریق خود-پرسش‌پذیریِ رادیکال آشکار گردد. و با این حال، همان‌طور که از پولس و آگوستین می‌دانیم، خود-پرسش‌پذیریِ رادیکال، رنج است. این از طریق رنج است که کمبودِ وجودی در «وجودِ» دازاین باید به‌طور خلاقانه به‌مثابهٔ یک «نیاز» گشوده شود. رنج، که در آن، به گفتهٔ لوتر، می‌توان خدا را دید، تحملِ خود-پرسش‌پذیری است، تحملِ انتظار به‌مثابهٔ شیوهٔ خاصی از زمان‌مندی. این تحملِ خود-پرسش‌پذیری، همان‌طور که دیدیم، ذاتاً غیرموضوعی است، مقدم بر تمامِ «باورها» و «جهان‌بینی‌ها»ست، و زمانی اصالتاً دینی است که فرد آن را مستقل از هرگونه پیش‌فرضِ «دینی» یا

---

۱۴۰ Heidegger, Phenomenological Interpretations of Aristotle, ۱۱۵.
۱۴۱ Heidegger, Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, ۱۸۴.
۱۴۲ Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik, ۲۴۰. (برگردان شده به پارسی: واژگان بنیادین متافیزیک ، بشارتی ، یوسف)

«الحادی» تحقق بخشد.[143] باید اذعان کرد که این تحمل، «فراسوی» تغییراتِ این‌جهانی و عینی است، یعنی به معنایی نزدیک به ارسطو، الهی است، نه به این دلیل که نظری-تأملی است، بلکه به این دلیل که مستقل از آن چیزی است که در فلسفهٔ نظری (از جمله فلسفهٔ ارسطو) به‌مثابهٔ جهان عینی در نظر گرفته می‌شود؛ بی‌گمان، این «مستقل از جهان عینی» است نه به این دلیل که واقعاً در بُعدی فوق‌حسی فراسوی آن قرار دارد، بلکه به این دلیل که به سطحِ هستی‌شناختیِ اصیل‌ترِ معنای-تحقق‌بخشی تعلق دارد. در واقع، حقیقتِ معنای-تحقق‌بخشی در چنین رنج-انتظاری به‌مثابهٔ گشودگیِ آن چیزی آشکار می‌شود که همواره زندگی‌های ما را به‌مثابهٔ صدایی خاموش هدایت کرده است — صدایی که به ما یادآوری می‌کند که کیستیم — آنچه در هستی و زمان به‌مثابهٔ «ندای وجدان» و در تأملات به‌مثابهٔ «ندای وجود» (Beyng) ظاهر خواهد شد. با در نظر داشتن این نکته، الوهیتِ خاستگاه هم از استقلالش از جریانِ عینیِ رویدادها (از طریق ارسطو)، و هم از واقعیتِ وابستگیِ وجودیِ ما (یعنی، الزام-یافتگیِ ما) به حقیقتِ راهنمای آن، آن‌گونه که مستقیماً در انتظار-رنج تجربه می‌شود (از طریق لوتر)، تشکیل شده است.

با این حال، مهم آنکه، این الوهیت همچنین از هر آنچه ارسطو و لوتر می‌توانستند پیشنهاد دهند، متفاوت است — خاستگاه نه یک آرمانِ نظری است و نه علت یا بنیانِ دازاین. آنچه خاستگاه «هست» تنها می‌تواند برحسب آن حقیقتی اندیشیده شود که تحقق‌بخشیِ اصیلِ فرد آن را دسترس‌پذیر می‌سازد. در واقع، چنین اندیشیدنی هیچ ربطی به مفهوم‌پردازیِ بازنمایانه ندارد، بلکه دقیقاً همان انتظار-رنجی است که از طریق آن، کمبودِ نسبت‌مندیِ فرد با خاستگاه — آنچه بعدها «وانهادگی توسط وجود» (abandonment by Beyng) نامیده خواهد شد — به‌طور صریح در آغوش گرفته می‌شود. هایدگر در سمینار ۱۹۳۴-۱۹۳۵، چنین انتظار-رنجی را «اندیشیدن» خواهد نامید. او اعلام خواهد کرد که چنین اندیشیدنی، دازاین را در فهمش به سوی سرنوشتِ نیمه‌خدایان برمی‌کشد:

> در اینجا، اندیشیدن، عملِ تهیِ عقل در تمایزگذاری و پیوندسازی نیست، که بر روی مادهٔ از-پیش-داده‌شده‌ای کار کند، بلکه فهمِ رنج‌برنده و پیش‌نگرانهٔ آن «وجودی» (Beyng) است که به‌مثابهٔ سرنوشتِ نیمه‌خدایان تجربه می‌شود — رنج به‌مثابهٔ رنجی که پایدار می‌ماند — رنجی که به انجام می‌رساند و می‌آفریند.[144]

چرخش به سوی خدایان و نیمه‌خدایان ممکن است در بحث از پژوهش‌های اولیهٔ هایدگر دربارهٔ حقیقتِ خاستگاه، نابه‌هنگام به نظر رسد، با این حال، همان‌طور که لورنس پل همینگ تأکید می‌کند، خاستگاه‌های فهمِ هایدگر از خدایان دقیقاً در دورهٔ گفتگوی نزدیکش با ارسطو، پیش از انتشار هستی و زمان، یافت می‌شود.[145] در واقع، فهمِ ارسطو از الوهیت نه به‌مثابهٔ اشاره به چیزی «فراسوی» بشریت، بلکه به‌مثابهٔ عالی‌ترین شیوهٔ «وجودِ» انسانی، برای هایدگر تعیین‌کننده است. به‌جای اندیشیدن به الوهیت به شیوهٔ سنتِ دینی، به‌مثابهٔ مسئلهٔ صرفاً ایمانِ جزمی، الوهیت به‌مثابهٔ شیوه‌ای از بودن در نظر گرفته می‌شود که در آن، انسان به عالی‌ترین شیوهٔ بودنش، یعنی به سلامتِ روحانی‌اش، دست می‌یابد.[146] ارسطو، البته، «نظریه» (theory) را چنین شیوه‌ای از بودن فی‌نفسه می‌داند، اما نکتهٔ تعیین‌کننده برای هایدگر این است که محورِ واحدی از امر انسانی و خدایی وجود دارد که بر روی آن می‌توان حرکت کرد، که پیش‌درآمدِ «محورِ» وجود (Beyng) به‌مثابهٔ «میانِ»

۱۴۳. گرچه از نظر تاریخی چنین خود-پرسش‌پذیریِ رادیکالی عمدتاً با انگیزهٔ باورهای دینیِ پیشاپیش‌موجود بوده است، نقد هایدگر از مسیحیت نشان می‌دهد که چنین انگیزه‌هایی مانع از فهمِ اصیلِ خاستگاه می‌شوند.

۱۴۴ Heidegger, Hölderlin’s Hymns “Germania” and “The Rhine,” ۱۶۹.
۱۴۵ Hemming, Heidegger’s Atheism, ۷.
۱۴۶ Heidegger, Platon: Sophistes, ۱۷۰.

انسان‌ها و خدایان است.[147] در این چارچوب، هایدگر قادر است در سال ۱۹۳۴ بگوید که یک نیمه‌خدا کسی خواهد بود که برای او، ماهیتِ کمبود در ویرانگی به کمبودی الهی بدل شده باشد؛ یعنی، این کمبود، اشتباهی از هیچ نوعی نیست، بلکه «موهبتِ خاستگاهش» است.[148] در نتیجه، وجودِ نیمه‌خدا کاملاً توسط حرکتی به سوی امر الهی تعیین می‌شود.

به طور خلاصه، هم فهم لوتر و هم فهم ارسطو از وجود انسانی و امکان آن برای زیستن به شیوه‌ای مرتبط با نزدیک شدن به الوهیت، به معنای منحصربه‌فرد هایدگر از حقیقتِ تحقق‌بخشی و آن شیوهٔ دغدغه‌ای که در آن، این حقیقت غالب می‌شود، کمک می‌کند. نقشِ راهنمای خاستگاه، که هایدگر پیشاپیش در نخستین درس‌گفتارهای فرایبورگ آشکار کرده بود، و ماهیتِ «آن‌جهانیِ» مکاشفهٔ مسیحیان نخستین، در پروژهٔ هستی‌شناسی بنیادین او، بدونِ تکیه بر جزم‌های دینی یا پیش‌داوری‌های نظری، گنجانده شده‌اند. بلکه، معنای استقلالِ حیات از هرگونه تأسیسِ پیشینی و پیگیریِ ذاتیِ درونی‌ترین آن برای مشارکتِ خلاقانه در به عرصهٔ وجود آوردنِ حقیقتی هنوز-نا-کشفیدنی، رازِ رابطهٔ انسان با وجود را تشکیل می‌دهد. گرایشِ انسان به دور افتادن از خاستگاه، توسط هایدگر در درس‌گفتارهای ۱۹۳۴-۱۹۳۵ دربارهٔ هولدرلین، به‌مثابهٔ کمبودی الهی شناخته می‌شود، کمبودی که می‌تواند به خاستگاه بازگرداند. چنین راهنماییِ‌ای الهی است، زیرا مسیری به سوی چیزی پیشاپیش‌موجود را روشن نمی‌سازد، بلکه به سوی چیزی که باید در صورتِ دگرگونیِ رادیکالِ معنای زندگیِ فرد، که در هیچ چارچوبِ اخلاقی، شناختی یا دیگر چارچوب‌های سکولار قابل‌تصور نیست، به عرصهٔ وجود آید. این دگرگونی توسط حقیقتِ خاستگاه هدایت می‌شود که هایدگر تنها در اواخر دههٔ ۳۰ به‌طور صریح شروع به پرسش از آن خواهد کرد. معنای الزام‌آور (religare) خاستگاه آنگاه به «نیازِ وجود» (need of Beyng) بدل خواهد شد، که توسط انسان‌ها به‌مثابهٔ «وانهادگی توسط وجود» تجربه می‌شود. استقلالِ الهیِ حرکت به سوی خاستگاه آنگاه به بی‌فایده بودنِ ذاتیِ فلسفه در تمامِ پدیداری‌های اُنطیقِ حیات مربوط خواهد شد. حقیقتِ تحقق‌بخشی به حقیقتِ خودِ وجود (Beyng) بدل خواهد شد. در واقع، اندیشه‌های اولیهٔ هایدگر دربارهٔ خاستگاه و کیفیتِ تحقق‌بخشیِ دازاین را نمی‌توان با مسئلهٔ وجود در هستی و زمان یکی دانست، زیرا هستی و زمان هنوز راه را برای اندیشیدنِ صریح به خاستگاه آماده می‌کند و آنقدر بالغ نیست که به بعدِ تلویحاً دینیِ خاستگاه بپردازد، بعدی که با این وجود، تمامِ اندیشیدنِ هایدگر را از همان نخستین درس‌گفتارهای سال ۱۹۱۹ همراهی و برمی‌انگیزد.

۷. نتیجه‌گیری

در طول این مقاله، کوشیدم نشان دهم که ایدهٔ خاستگاه در اندیشهٔ هایدگر، از همان نخستین فرمول‌بندی‌هایش، یک دهه پیش از ظهورش در هستی و زمان، و تقریباً دو دهه پیش از بازگشتِ مسحورکننده‌اش در نخستین درس‌گفتارهای هولدرلین، نه توسط الهیات مسیحی و نه توسط سنتِ فلسفی-متافیزیکی، از ارسطو تا همین لحظه در تفکر غربی، به‌طور کامل قابل‌فهم نیست. تنها با اجازه دادن به فلسفه و الهیات برای بازی با یکدیگر و علیه یکدیگر، در حالی که هر دو از طریق سه‌گانهٔ معناییِ هایدگر (تحقق‌بخشی-نسبت-محتوا) ساختارشکنی می‌شوند، می‌توان حقیقتِ خود-تحقق‌بخشیِ فرد را که نزدیک شدنِ او به خاستگاه

---

۱۴۷ Heidegger, Besinnung, ۸۳. (برگردان شده به پارسی : درنگش ، بشارتی ، یوسف)

۱۴۸. «کمبود برای نیمه‌خدایان، الهی است، نه خطایی که مرتکب شوند، بلکه موهبتِ خاستگاهشان، یعنی کمبودِ خداست.»

Heidegger. Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”, ۲۳۳.

را از دور افتادنش از آن متمایز می‌سازد، به‌مثابهٔ هدفِ پدیدارشناسی به‌طور خاص و هدفِ حیاتِ انسانی به‌طور کلی، ترسیم کرد. این حقیقتِ خود-تحقق‌بخشیِ فرد است — که همچنین تحقق‌بخشیِ پدیداریِ پدیدارهاست — که متفکران دینی آن را با سلامتِ روحانیِ فرد مرتبط دانستند، و هایدگر نشان داد که کیفیتِ وجودِ انسانی را تعیین می‌کند.

در واقع، از نظر هایدگر، دغدغهٔ وجودیِ فرد ریشهٔ تمام رفتارها و خودفهمی‌ها، و نیز ریشهٔ شیوهٔ (و نیازِ) فلسفه‌ورزیِ او، و خودِ معنای آن چیزی است که در جهان با آن روبرو می‌شود. همان‌طور که هایدگر چند سال پس از هستی و زمان روشن خواهد ساخت، موجودات می‌توانند کمابیش «پُروجود» باشند.[۱۴۹] اینکه آیا من در میان موجوداتی زندگی می‌کنم که اصالتاً خود را نشان می‌دهند، یا در جهانی از عینیت‌های فقیرشده که برحسب «کسب‌وکارهای این‌جهانی» و دغدغه‌های بی‌واسطه فهمیده می‌شوند، به این بستگی دارد که چگونه خود را با خاستگاه مرتبط می‌سازم. در حالی که متفکران دینی این نکته را روشن ساختند، بی‌آنکه دریابند که این امر فراسوی هر دینِ خاصی قرار دارد و بدین ترتیب معنای دین‌ورزیِ اصیل را از دست دادند، فلسفهٔ به اصطلاح سکولار، معنای حقیقتِ-تحقق‌بخشی و پیوندِ ممکنِ آن با الوهیتِ اصیل را کاملاً نادیده گرفت. از این رو، هایدگر از فهمِ فلسفیِ سنتی از حقیقت و پدیدارها پا فراتر نهاد، در حالی که چشم به ماهیتِ اصالتاً دینیِ تواناییِ انسان برای دگرگونی و روی-آوردن به آینده‌ای تماماً محاسبه‌ناپذیر داشت.

گرچه این عناصرِ اندیشهٔ هایدگر، همان‌طور که نشان دادم، تنها در اواسط تا اواخر دههٔ ۳۰ به بار نشستند، پروژهٔ هستی‌شناسی بنیادین او در دههٔ ۲۰ نیز بذر آن‌ها را در خود دارد. همان‌طور که دیدیم، مسیر به سوی هستی و زمان سرشار از تلاش‌هایی برای به پیش چشم آوردنِ دین‌ورزیِ اصیل است؛ البته نه از جانبِ ایمانِ دینی، بلکه از جانبِ امکانِ بلوغِ فلسفی و پژوهشِ پدیدارشناختی در ژرفای وجودِ انسانی. خاستگاه تنها زمانی دسترس‌پذیر است که خود-پرسش‌پذیریِ رادیکالی به شیوه‌ای تحقق یابد که وضعیتِ وهم‌آلودِ پیش-فهمِ پرسش‌نشده از وجود را روشن سازد. پس، وظیفهٔ درس‌گفتارهای هایدگر پس از «پدیدارشناسی حیات دینی»، تلاش برای بازسازیِ پدیدارشناختیِ این است که «وجود داشتن» برای ما به چه معناست، و چگونه چنین پژوهشِ ظاهراً خود-محوری، امکان‌های «جهان شدنِ جهان» را از نو روشن می‌سازد. این وظیفه، آن‌گونه که هایدگر می‌گوید، باید چنان فعلیت می‌یافت که گوییِ الحادی است، تا دین‌ورزیِ اصیل — آن‌گونه که برای مثال در درس‌گفتارهای هولدرلین و تأملاتی در فلسفه (در باب رویداد) می‌یابیم — بتواند از نورِ سوزان و خشنِ متافیزیک سنتی که هم در فلسفه و هم در الهیات فعال است، محافظت شود.

تعارض منافع: نویسنده هیچ‌گونه تعارض منافعی را اعلام نمی‌کند.

۱۴۹ Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet,۳۳–۴۰.

(برگردان شده به پارسی : درباب باوه راستی ، بشارتی ، یوسف)

References

Barbilla, Ionut A. "Søren Kierkegaard's Repetition. Existence in Motion." *Symposion: Theoretical and Applied Inquiries in Philosophy and Social Sciences* 1:1 (2014), 23–49.

Braver, Lee. *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*. Cambridge: The MIT Press, 2014.

Campbell, Scott M. *The Early Heidegger's Philosophy of Life: Facticity, Being, and Language* (*Perspectives in Continental Philosophy*), 1st edition. New York: Fordham University Press, 2012.

Clifton-Soderstrom, Karl. "The Phenomenology of Religious Humility in Heidegger's Reading of Luther." *Continental Philosophy Review* 42 (2009), 171–200.

Coyne, Royan. *Heidegger's Confessions: The Remains of Saint Augustine in 'Being and Time' and Beyond*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

Crowe, Benjamin D. *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity* (*Philosophy of Religion*), 1st edition. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2006.

Crowe, Benjamin D. *Heidegger's Phenomenology of Religion: Realism and Cultural Criticism* (*Philosophy of Religion*). Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2007.

Crowell, Steven. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Crowell, Steven. "Lask, Heidegger, and the Homelessness of Logic." *Journal of the British Society for Phenomenology* 23 (1992), 223–39.

Dahlstrom, Daniel O. "Truth and Temptation: Confessions and Existential Analysis." In *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, edited by S. J. McGrath and Andrzej Wierci Ski, 263–84. Amsterdam: Rodopi, 2010.

Gamagge, Jeniffer O. "Accidental Origins: The Importance of *Tuchē* and *Automaton* for Heidegger's 1922 Reading of Aristotle." *Gatherings: The Heidegger Circle Annual* 9 (2019), 28–59.

Hemming, Laurence P. *Heidegger's Atheism: The Refusal of a Theological Voice*, 1st edition. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 2002.

Overbeck, Franz. *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Reprograf. Nachdr. d. 2., um e. Einl. u. e. Nachw. verm. Aufl. Leipzig 1903, 1974.

Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard's Writings. VI: Fear and Trembling/Repetition: Fear and Trembling/Repetition v.6*, translated by Edna H. Hong and Howard V. Hong, New Ed edition. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

Kisiel, Theodor. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1995.

Kisiel, Theodor. "Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask." *Man and World* 28:3 (1995), 197–240.

Kisiel, Theodore and Thomas Sheehan. *Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910–1927*, 1st edition. Northwestern University Press, 2007.

Lask, Emil. "Die Lehre vom Urteil," *Gessamelte Schriften, Band 2*. Verlag Von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1923, 283–463.

McGrath, Alister E. *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*, 1st edition. Wiley-Blackwell, 1991 January 8.

McGrath, Sean J. *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2013.

McGrath, Sean J. "Formal Indication, Irony, and the Risk of Saying Nothing". In *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, edited by S. J. McGrath and Andrzej Wierci Ski, 179–208. Amsterdam: Rodopi, 2010.

Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, translated by Richard Crouter. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Staley, Timothy. "Heidegger on Luther on Paul," *Dialog: A Journal of Theology* 46/1 (2007), 41–5.

Tugendhat, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970.

Van Buren, John. "Martin Heidegger, Martin Luther." In *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earlier Thought*, edited by Theodor Kisiel and John Van Buren, 159–74. Bloomington, Indiana: State University of New York Press, 1994.

Van Buren, John. *The Young Heidegger: Rumor of a Hidden King*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

Wolfe, Judith. *Heidegger's Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*, 1st edition. Oxford: Oxford University Press, 2013.